MODERNISME ET TRADITION CATHOLIQUE EN FRANCE

MODERNISME ET TRADITION CATHOLIQUE EN FRANCE

PAR

CH. GUIGNEBERT

CHARGÉ DU COURS D'HISTOIRE
DU CHRISTIANISME A LA SORBONNE



COLLECTION DE LA GRANDE REVUE

37 rue de Constantinople, Paris

Avant-Propos

Ce petit livre a paru en articles dans la Grande Revue (1) ; *je ne change rien à sa rédaction première, attendu que les faits accomplis, et les documents publiés de part et d'autre depuis qu'il est achevé, n'ont rien modifié de son argumentation, ni de ses conclusions. Il a été entrepris pour répondre aussi simplement que possible à plusieurs questions, qui m'ont été bien souvent posées depuis un an : Pourquoi voit-on se multiplier les défections dans les rangs du clergé catholique ? Qu'est que ce* modernisme *contre lequel fulmine le pape ? Quelles raisons ses partisans avancent-ils pour chercher dans l'Eglise une nouvelle formule de foi ? Quelles solutions proposent-ils aux difficultés dès longtemps soulevées contre les dogmes orthodoxes par « l'esprit moderne », autrement et mieux dit par l'esprit critique ? Le désir de rester bref et la nécessité d'être clair pour tout le monde m'ont imposé le plan que j'ai suivi et le choix des matériaux que j'ai utilisés.*

J'ai supposé un catholique désireux de penser sa foi et non pas seulement résigné à la subir, capable d'écouter et de comprendre les objections qu'elle provoque, un catholique libéral

(1) *Grande Revue* des 25 octobre, 10 et 25 novembre, 25 décembre 1907, 10 janvier 1908.

enfin, décidé à composer avec la science moderne, et je l'ai mis en face des résultats principaux que la critique indépendante croit assurés, touchant la révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testament, l'autorité de la Tradition, l'histoire des dogmes et des sacrements, la souveraineté et l'infaillibilité du pape ; de manière à faire comprendre pourquoi la foi catholique sans inquiétude ne pouvait guère plus être que l'heureux privilège de ceux qui ne veulent pas savoir. En second lieu, j'ai interrogé mon futur moderniste, dans les écrits de ses semblables, pour apprendre de lui comment il entendait lever les difficultés capitales que l'exégèse et l'histoire opposent au catholicisme orthodoxe ; comment il éviterait de suivre dans la complète incrédulité tant de ses frères qui y sont déjà tombés. — Enfin je me suis demandé si le critique neutre, celui qui n'appartient à aucune confession, pouvait se juger satisfait par les doctrines des catholiques libéraux ; et j'ai conclu sous ma responsabilité personnelle.

En ce qui regarde spécialement le modernisme, j'ai borné mes références à des ouvrages français, non que j'ignore le P. Tyrrell ou Fogazzaro, que je n'aie lu le Programme des Modernistes *italiens* (1) *et suivi le très curieux mouvement qui se dessine en Allemagne ; mais il m'a paru que tout ce que le catholicisme libéral enfermait de bonnes raisons, d'impressions justes et de sentiments intéressants, avait été fort bien exprimé chez nous. On ne trouverait en plus chez les étrangers que des détails particuliers, qui se rattachent à des situations personnelles, ou à des conditions de milieu spéciales : leur explication m'aurait entraîné assez loin sans avancer beaucoup mon dessein. J'ai cru aussi préférable de ne pas disperser sur un trop grand nombre d'écrits*

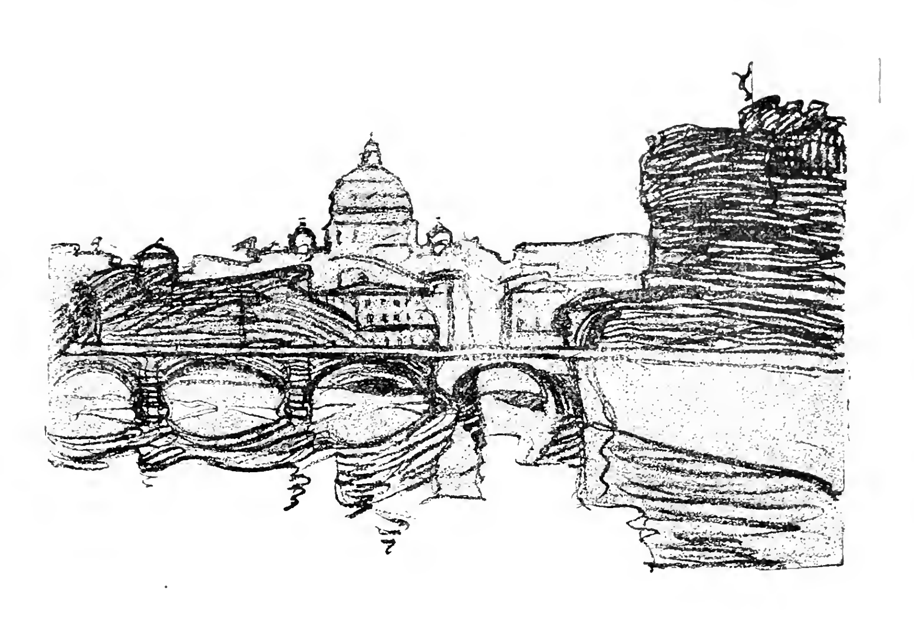
(1) Il vient d'être traduit en français : *Le Programme des Modernistes, réplique à l'Encyclique de Pie X : Pascendi Dominici gregis*, Paris, E. Nourry, 1908, in-12.

l'attention de quiconque voudrait pousser l'étude des problèmes en cause plus avant qu'il ne m'est possible de le faire ici.

Le lecteur qui aura la patience de me suivre jusqu'au bout rencontrera plus d'une page de traversée pénible ; je le prie de ne pas m'en trop tenir rigueur, car je n'ai pas toujours pu rendre avenantes des idées naturellement sévères, ni parfaitement lucides des questions très obscures ; je m'y suis employé de mon mieux, dans le grand désir que j'ai de contribuer à répandre dans le public instruit de France le goût et le sens de l'histoire des religions, mère de la tolérance et de la paix religieuse.

Ch. GUIGNEBERT.

Janvier 1908.



I. — Le problème.

La foi catholique traverse actuellement en France une crise grave ; c'est un fait et il est vain de le nier. Chaque jour qui passe éclaircit un peu plus les rangs des fidèles de l'Eglise romaine et augmente le trouble parmi ses clercs. A côté du laïque qui se désintéresse des croyances anciennes et, le plus souvent, les ignore, qui néglige même les pratiques que l'usage a consacrées et où les apparences de la foi survivent à sa réalité, à côté de l'érudit qu'une étude indépendante du phénomène chrétien semble conduire fatalement au rationalisme pur, ou à un déisme de formes incertaines, il n'est plus rare d'apercevoir le prêtre chez qui grandissent les doutes, ou, du moins, se pressent les questions sur la solidité de l'enseignement qu'il a reçu et qu'il a mission de

répandre. L'indifférence qu'ont rencontrée, dans l'immense majorité de la nation, le vote et l'application de la loi de séparation, permet de mesurer l'étendue de la défection parmi les laïques ; divers symptômes et, en particulier, le vent de réaction qui vient de s'élever dans l'Eglise et qui souffle en tempête avec le récent *Syllabus* et la dernière Encyclique, nous laissent deviner à quel point l'armée catholique inquiète ses chefs. C'est à juste titre que le pape écrit: « Le danger est aujourd'hui presqu'aux entrailles mêmes et aux veines de l'Eglise (1) ». D'entre les prêtres catholiques vraiment instruits des choses de leur foi, les uns se persuadent qu'elle manque par la base et, avec d'inutiles cris d'angoisse qu'ils élèvent vers les docteurs officiels que Rome leur a donnés, ils la renversent de leurs propres mains ; d'autres, qui veulent à tout prix éviter ce bouleversement de leur conscience et s'attachent désespérément à leurs convictions ébranlées, comprennent et proclament pourtant qu'il y a « quelque chose à faire », que le massif édifice de la théologie du moyen âge est un mauvais logement pour la pensée moderne et qu'une appropriation aux besoins actuels y est devenue nécessaire (2). Malheureusement, s'ils indiquent assez bien où il convient de porter la pioche, ils n'osent dire — et pour cause — où il faut l'arrêter ; d'autres encore, éperdus dès les premiers doutes, s'interdisent désormais de prêter attention aux bruits du dehors, fuient de propos délibéré tous les écrits que n'approuve pas

(1) Encyclique *Pascendi Dominici gregis* (8 sept. 1907). L'étude dont le présent chapitre marque le début, était complètement rédigée, lorsqu'a paru l'Encyclique ; j'en ai toutefois tenu compte en cours d'impression ; il convient d'ailleurs de remarquer qu'elle n'est que la systématisation du *Syllabus* qui l'a précédée.

(2) Voyez par exemple la *Préface de Vérités d'hier ?* de l'abbé Jean Le Morin, Paris, Nourry, 1907 ; et la *Lettre-dédicace* de l'*Autorité des Evangiles* de M. H. Loriaux, Paris, Nourry, 1906 ; ces deux pseudonymes cachent deux prêtres très distingués ; voyez également l'*Avant-propos* d'*Autour d'un petit livre*, de M. l'abbé Loisy, Paris. A. Picard, 1903, 2e édit.

l'Index, et cherchent le moyen de ne pas penser dans la rigoureuse et absorbante exactitude des exercices spirituels ; certains se donnent la fugitive illusion de fortifier leur paix en rééditant contre les « philosophes du dehors », c'est-à-dire les chercheurs laïques de vérité, les objections, les invectives, les injures, les malédictions depuis longtemps fixées par la tradition ; d'autres enfin se plongent avec frénésie dans l'action sacerdotale, dans les « œuvres » sociales, voire, au besoin, politiques, qui détournent leur esprit des préoccupations plus intimes (1).

Que les prêtres troublés dans leur foi soient encore les moins nombreux dans l'Eglise de France, personne n'en doute; mais, comme l'ignorance étonnante, et insoupçonnée dans le public, d'une grande partie du clergé catholique constitue l'explication principale de ce fait, la majorité changera fatalement de sens un jour ou l'autre, car l'opiniâtre volonté des autorités romaines ne pourra jamais que retarder le progrès de la culture générale et de la pensée religieuse parmi les clercs. Les isoler de toute la vie critique contemporaine, les enfermer dans les cadres disloqués de la philosophie scolastique, l'Encyclique dernière le voudrait encore et elle proclame que « s'écarter de saint Thomas... ne va pas sans détriment grave »; mais il est permis d'affirmer qu'après un temps de succès apparent, les précautions qu'elle instaure se révéleront vaines et impuissants paraîtront les organes de la surveillance qu'elle crée. Il est besoin d'ajouter, puisque d'aucuns y attachent encore de l'importance, que cet argument du plus grand nombre, n'a d'ailleurs en soi aucune

(1) Je ne parle ici, bien entendu, que des prêtres de bonne foi, sinon toujours très sincères vis-à-vis d'eux-mêmes ; pour les autres, les ambitieux à froid et les sceptiques, intolérants par calcul, ils ne se distinguent en rien des aigrefins de toutes les politiques. Sur leur compte, je renvoie au livre de M. l'abbé A. Houtin, *La Crise du Clergé*, Paris, Em. Nourry, 1907, p. 43 ; il est d'un homme informé. On y trouvera, d'autre part, la justification de plusieurs opinions sur lesquelles mon dessein n'est pas d'insister ici.

valeur, quant au fond de la question, qui est la solidité propre, *objective*, de la foi catholique. Le témoignage d'un homme seulement instruit, d'un prêtre seulement convaincu et lettré, n'est pas en l'espèce recevable, si cet homme et ce prêtre ne sont pas des exégètes (1), c'est-à-dire s'ils n'ont pas longuement, et avec une pleine liberté d'esprit, étudié en eux-mêmes, et par rapport aux réflexions des érudits, les textes sur lesquels l'Eglise fonde ses affirmations, les traditions dont elle les fortifie. L'apologétique orthodoxe n'est pas plus recevable à tirer argument du catholicisme d'hommes éminents de tous les temps, car on peut avoir du génie et ignorer l'exégèse, dont l'étude permet seule de motiver l'opinion qu'on se fait en matière de foi. Que Pasteur, grand chimiste et grand biologiste, ait adhéré aux dogmes catholiques, c'est un fait qui n'a d'intérêt qu'au point de vue de l'exactitude de sa biographie ; l'exégète n'en saurait tenir aucun compte. Qui s'aviserait de soutenir que le génie de J. S. Bach a établi la vérité du luthérianisme, parce que ce musicien colossal a professé la foi luthérienne et écrit une grande partie de son œuvre sous l'inspiration de cette foi ? La prétention de tirer argument de l'orthodoxie de saint Augustin ou de saint Thomas d'Aquin n'offre pas plus de sens, attendu que ces génies théologiques, si amples et si profonds qu'ils aient été, n'ont vécu que dans leur siècle, lequel n'envisageait pas les questions en cause sous le même angle que nous et ignorait les méthodes critiques dont dispose aujourd'hui le moindre apprenti de l'érudition. La foi catholique ne saurait trouver le plus petit secours scientifique dans la conviction de ceux qui la suivent, fût-elle poussée jusqu'au martyre, ni dans toutes leurs vertus, si hautes et si rares qu'elles puissent s'affirmer.

(1) Je rappelle que le mot *exégèse* veut dire *explication* et s'applique spécialement à l'etude des textes de l'Ecriture sainte.

Les polémistes catholiques avancent volontiers que si la conscience moderne ne se sent plus à l'aise dans les cadres des dogmes que professe l'Eglise, c'est que « l'école sans Dieu » a semé l'incrédulité dans les jeunes générations, qu'elle y a desséché les cœurs et faussé les esprits. En vérité, ce n'est point là une bonne raison. Je ne nie pas que l'école congréganiste, si elle eût gardé le monopole de l'enseignement primaire, n'eût retenu quelque temps encore sur la pente de l'incrédulité les enfants du peuple, qui n'ont jamais guère le temps ni les moyens de réfléchir à la métaphysique théologique. Je ne nie pas davantage que l'incrédulité du plus grand nombre ne s'enferme dans des affirmations *a priori*, qui, en ce qu'elles ne sont pas raisonnées, participent de la nature des dogmes qu'accepte le commun des fidèles ; mais, outre qu'il n'est pas prouvé que l'école laïque soit toute seule responsable du progrès de l'indifférence religieuse dans le peuple, ce ne sont point seulement les clients de cette école qui sont ici en cause. Les hommes qui abandonnent leur foi catholique au plein de leur âge et de leur raison, les prêtres qui quittent l'Eglise, ceux que la crainte du scandale, la peur du monde ou de la faim y retiennent contre leur conscience, ceux que l'espoir d'aider à l'avènement d'un catholicisme vraiment libéral y fait s'y obstiner, tous ont échappé à la funeste influence de « l'école sans Dieu ». Du berceau à l'heure de leur défaillance, ils ont respiré l'orthodoxie ; ils ont puisé librement le réconfort théologique dans des livres éprouvés, dans l'enseignement de maîtres choisis bien plus sur la solidité que sur l'étendue de leur doctrine. Et voici que tant de soins paraissent superflus. C'est calomnie pure, à tout le moins hypothèse gratuite, que de soutenir que ces prêtres malheureux sont victimes d'une erreur de vocation, que la plupart n'ont pas su se garder des séductions de la chair, qu'au fond de toutes leurs incertitudes il faut chercher

la femme : il n'est question pour le moment ni de vocation sacerdotale ni de faiblesse humaine, mais seulement de foi. Un homme peut ne plus se sentir la force d'être prêtre ; un prêtre peut connaître la tentation que la femme porte en elle et y succomber, sans pour cela cesser de croire. Un exemple récent et présent à toutes les mémoires prouve qu'un clerc, même au plein du scandale où l'a fait choir l'infirmité de sa volonté, garde parfois dans son cœur l'amour de sa vocation et l'ardeur de sa foi, puisqu'il puise dans leur secours la force d'échapper à l'étreinte des instincts les plus impérieux de l'humanité : ceux de l'époux et ceux du père. Au reste, en quoi le charme féminin est-il plus redoutable aujourd'hui que jadis ? Non, ce n'est point en lui que gît la cause de la crise du clergé et plus généralement de la crise de la foi ; ce n'est point non plus dans l'orgueil humain en révolte contre l'autorité du dogme et de la discipline de l'Eglise, ainsi que le soutient encore l'Encyclique. Cette cause toute puissante, il la faut chercher dans le progrès de l'esprit critique, car c'est lui qui, au propre, constitue l'essence de ce *modernisme*, contre lequel vient de fulminer le pape. L'abbé Gayraud écrivait naguère : « Le criticisme biblique sévit sur les âmes avec non moins de violence que le scepticisme positiviste et kanten. C'est peut-être la plus redoutable crise de nos croyances (1) ». En remplaçant *peut-être* par *assurément*, on tiendra la vérité. Longtemps confiné dans des travaux de savants, que l'Eglise ignorait ou dont elle interdisait l'accès à ses fidèles, l'esprit critique pénètre aujourd'hui partout ; il se glisse sous les portes mêmes du séminaire ; les plus déterminés orthodoxes commencent à avoir honte de le mépriser et c'est d'une voix chaque jour plus mal assurée qu'ils prétendent lui interdire certains sujets ; les plus

(1) *La crise de la Foi*, p. 115.

hardis tentent de l'enrôler au service de leur dogmatisme ; d'aucuns jouent déjà avec lui assez habilement pour donner des illusions aux spectateurs mal avertis. Prenons-y garde cependant ; c'est la chaîne au pied que la critique est admise dans le sanctuaire. Mgr Le Camus définit comme il suit le rôle qu'il lui réserve, en un livre où il prétend faire la leçon aux prêtres qui apportent un esprit trop logique et trop indépendant dans leurs recherches d'exégèse (1) : « Mon droit se borne à dire : au nom de la science critique, je vais tout fouiller, exactitude et sens littéral des textes, arguments intrinsèques et extrinsèques, pour arriver à la conclusion que je tiens d'avance pour certaine ou mieux à la démonstration que j'ai le droit d'opposer aux incroyants.» Et l'un des plus libéraux d'entre nos prélats, Mgr Mignot, archevêque d'Albi, écrit de même : « Remarquons que l'Eglise ne conteste pas à l'historien le droit de chercher, de donner des preuves, de tirer des conclusions. Elle conteste seulement le droit de conclure suivant les idées préconçues de l'auteur et contrairement à sa propre doctrine. Accepter certaines affirmations serait pour l'Eglise un suicide (2). » Pie X, en protestant. à la fin de sa dernière Encyclique, du désir qu'il a de favoriser « le progrès de tout ce que l'on peut désigner sous les noms de science et d'érudition » a bien soin de dire que c'est « avec la vérité catholique pour lumière et pour guide ».

Vain effort; il n'est plus de critique sans la liberté: on peut la suivre dans son investigation, mais non pas la tenir en lisières, lui marquer son but et sa borne ; elle constitue un des ressorts principaux de l'esprit moderne, avide de démonstrations et de preuves et c'est parce qu'elle s'est installée au milieu des affirmations de la foi catholique, parce qu'elle les a passées en revue

(1) *Fausse exégèse, mauvaise théologie*, p. 9.
(2) *Critique et tradition*, dans *Le Correspondant* du 10 janvier 1904.

les unes après les autres qu'il y a une crise de la foi chez les laïques qui savent et chez les clercs qui pensent.

Ce sont les résultats principaux de cette application de l'esprit critique au dogmatisme catholique que je me propose de présenter ici, afin de rendre intelligible l'angoisse de tant de prêtres excellents, de tant d'hommes éclairés et sincères, et afin de montrer en quoi consiste ce conflit entre le modernisme et la tradition que les derniers actes de Pie X viennent d'accentuer encore. Qu'on ne dise pas que la question est indifférente à ceux qui ne prennent parti ni pour ni contre l'Eglise ; le cléricalisme et son contraire ne sont point tout quand on parle du catholicisme. C'est grande pitié que de voir de près la torture morale d'un prêtre qui perd la foi et cette misère vaut qu'on la plaigne. C'est aussi un effort digne de la plus sympathique attention que celui de ces catholiques qui voudraient à la fois croire, savoir et penser et qui peinent en conscience pour accorder des désirs mal faits pour s'entendre. Il y a plus : la culture française et l'esprit français ont eu si longtemps partie liée avec la foi catholique que la diminution, la transformation et, qui sait ? l'éventuelle disparition de cet élément essentiel de leur formation et de leur développement auront sur eux un effet difficile à déterminer, mais certain. Enfin, dans tout l'Occident latin, qu'ils le veulent ou non, croyants et penseurs indépendants respirent une atmosphère catholique; de quel éclat y retentiraient les protestations des fidèles et du clergé de France, si, après celles de quelques isolés, elles venaient à s'élever un jour contre le dogmatisme romain au nom de la science ! De quel poids pèserait dans la balance des destinées catholiques un schisme de « la fille aînée de l'Eglise » !

II. — Les fondements bibliques de la révélation.

La foi catholique repose évidemment sur un certain nombre d'affirmations préalables, qui se retrouvent à la base de plusieurs autres religions : elle proclame l'existence d'un Dieu unique, créateur et providence du monde ; elle accepte le dualisme de la nature humaine, c'est-à-dire la juxtaposition dans l'être humain d'un corps périssable et d'une âme immortelle ; elle affirme le caractère moral de la vie terrestre de l'homme, qui détermine les destinées futures de son âme par la conduite qu'il mène ici-bas : mais, plus particulièrement, elle s'appuie sur des dogmes qui lui sont propres. Un *dogme* (1), c'est une proposition doctrinale qui, formulée par les autorités ecclésiastiques, est reçue par les fidèles en qualité de règle immuable des croyances et des mœurs. Selon la foi catholique, le Dieu créateur, éternel, sans limites, tout puissant et ineffable, doit être conçu comme triple en son unité, c'est-à-dire que son unité enferme trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui ne sauraient être confondus en tant que personnes, ni distingués en tant qu'issus d'une seule et même substance, qu'ils absorbent toute à eux trois et dans laquelle ils se confondent: c'est le dogme de la *Trinité*. De ces trois personnes inséparables, la seconde, le Fils, s'est pourtant en quelque manière individualisée, puisqu'elle s'est rendue visible sur terre, dans la forme humaine, durant une trentaine d'années: c'est le dogme de l'*Incarnation*. Cette incarnation s'est produite par une voie exceptionnelle : l'Enfant-Dieu, né d'une femme, n'a pas été engendré par un homme ; une vierge l'a conçu par l'opération du Saint-Esprit, c'est-à-dire par un effet de la puis-

(1) Le mot désignait, dans la philosophie des Grecs, les formules à peu près immuables qui exprimaient les doctrines essentielles de chaque école.

sance divine, en sorte que Marie, femme d'entre les femmes, se trouve au propre la mère de Dieu : c'est le dogme de la *Conception virginale*. Le Fils incarné est resté, dans le temps qu'il a passé parmi les hommes, véritablement Dieu, partie intégrante de la Sainte-Trinité ; mais aussi il s'est fait véritablement homme, unissant en sa personne la nature divine et la nature humaine : c'est le dogme des *deux natures du Christ ;* et, après avoir posé dans des instructions, que ses disciples nous ont transmises, les fondements de la foi et de l'Eglise catholiques, il a voulu mourir sur la croix ; ce douloureux sacrifice avait pour but d'expier les péchés des hommes, de leur constituer comme un fonds inépuisable de mérites, dont ils pourraient toujours — dont ils devraient — user, pour se justifier devant Dieu et compenser leur native fragilité : c'est le dogme de la *Rédemption*, corollaire logique de celui du *péché originel* qui nous enseigne qu'Adam, en mangeant le fruit défendu, a perdu les dons précieux dont la bonté de Dieu l'avait tout d'abord favorisé et, mortel héritage, transmet indéfiniment à tous ses descendants la souillure qu'il a contractée en ce jour de désobéissance ; le baptême, signe et sceau de la rédemption, peut seul relever chaque homme de sa déchéance et lui ouvrir les voies de la vie éternelle. Il intervient bien d'autres dogmes encore dans la constitution de la foi catholique et nous les rencontrerons chemin faisant, mais il était utile de rappeler ceux que je viens d'énumérer, non seulement en raison de leur importance particulière dans la théologie catholique, mais aussi parce que nous aurons à faire de fréquents retours sur eux.

Il ne suffit pas d'accorder créance à ce vaste ensemble d'affirmations métaphysiques pour mériter la réputation de bon catholique ; il faut également admettre sans discussion l'autorité doctrinale et disciplinaire de l'Eglise, qui, instituée par Jésus-Christ

lui-même, durant son passage sur la terre, continue depuis lors de recevoir l'inspiration du Saint-Esprit ; elle seule a qualité pour donner la formule exacte et fixer l'interprétation infaillible des dogmes, pour dispenser les grâces divines qui sont enfermées dans les rites qu'on nomme *sacrements*. La vertu catholique par excellence, celle que le simple fidèle doit d'abord demander à Dieu et qui, à vrai dire, lui suffit, c'est la faculté d'obéissance: la conscience religieuse du catholique orthodoxe vit réellement hors de lui; l'Eglise en prend soin; et par l'Eglise il faut entendre ici non pas la « société parfaite » de tous les fidèles, mais seulement les autorités cléricales. En fait, le clerc qui parle au nom de l'Eglise, qui interprète pour le laïque ce fécond devoir d'obéissance, en sent, lui aussi, les obligations et son initiative en matière de foi demeure verbale, car au-dessus de chaque prêtre, de chaque évêque, se dresse la doctrine de l'Eglise ; de nos jours, elle repose toute dans les mains du pape.

Acceptation des dogmes, de tous les dogmes, confiance sans mélange dans l'efficacité des sacrements, soumission aveugle à la discipline de l'Eglise, telles sont donc les trois assises du bloc catholique. De ce bloc toutes les parties sont étroitement liées ensemble et il est impossible d'en rien détacher ; le mot *hérésie*, au sens premier, veut dire *choix ;* un catholique ne choisit pas ; il accepte tout ce que lui propose l'Eglise ; au plus a-t-il le droit de repousser quelques pratiques qui sont seulement sur les confins de la foi ; il peut, par exemple, douter de la réalité des apparitions de Lourdes, à la condition de ne pas abuser de cette tolérance au point de scandaliser ceux que le témoignage de Bernadette a convaincus.

Prises en elles-mêmes cependant, et considérées humainement, sous l'angle de la seule raison, les trois parties essentielles de la foi catholique paraissent difficilement acceptables. « Les dogmes

les plus chers à la piété, écrit quelque part Renan, (1) ceux auxquels elle s'attachera avec le plus de frénésie, seront les plus répugnants à la raison, par suite de cette idée touchante que la valeur morale de la foi augmente en proportion de la difficulté de croire et qu'on ne fait preuve d'aucun amour en admettant ce qui est clair. » Il est vrai. Laissons les affirmations premières de l'existence d'un Dieu-Providence, de l'immortalité de l'âme et de la vie future, qui peuvent se justifier par la nécessité d'expliquer l'univers, la vie humaine et le devoir humain ; mais comment concevoir, par exemple, que les trois personnes divines ne forment qu'un seul Dieu, alors que durant trente ans, au moins, une de ces personnes a été visible en chair et en os et qu'on a pu l'entendre adresser des prières à son Père ? Est-ce donc atténuer la difficulté que d'avancer que c'est un « mystère » ? (2). Comment accepter que l'enfant d'une femme soit un Dieu et que cette mère soit une vierge ? Comment comprendre que ce Dieu s'offre en sacrifice, évidemment à lui-même puisqu'il rentre dans l'unité de la Trinité et pour effacer par son sang une faute qu'il n'avait qu'à pardonner bénévolement ? Autant d'autres « mystères ». Comment croire, d'autre part, que le petit enfant qui naît apporte avec lui un péché si noir qu'il en puisse être privé de la vie éternelle, parce que l'ancêtre commun a inconsidérément mangé une pomme interdite ? Comment supposer qu'il regagne la félicité céleste, parce qu'on le soumet à un rite dont il ne peut prendre aucune conscience ? Comment concilier la notion de l'infinie bonté de Dieu et de sa providence attentive, avec celle de la tentation qui sème les pas de sa malheureuse créature de pièges perfides,

(1) Renan, *Les Apôtres*, p. 25.

(2) Théologiquement, le mystère (*mysterium*) se définit par « vérité cachée » (*veritas occulta*).

innombrables et, dans tous les cas, sans valeur probante, puisque la prescience du Créateur sait, de toute éternité, l'effet que chacun d'eux produira sur l'homme ? N'est-il pas révoltant de penser qu'une mort inopinée, survenant à la suite d'une de ces défaillances si difficilement évitables qu'on nomme péchés mortels, peut ruiner le laborieux édifice de toute une vie d'efforts méritoires et condamner un juste à l'enfer sans rémission ? Comment accorder confiance sur de si troublantes questions à un homme choisi par des hommes, que nous voyons parfois dans les actes de sa vie journalière mal avisé et maladroit et qui pourtant n'a qu'à vouloir, à prendre une certaine posture, celle de docteur inspiré, pour laisser tomber de ses lèvres, ou couler de sa plume, des vérités éternelles ? Il n'est pour ainsi dire pas une seule des affirmations de la foi catholique qui ne soulève de même les objections de la raison humaine ; raison vulgaire, si l'on veut, terre à terre et lourde, mais enfin instrument unique dont puisse user la créature pour savoir et comprendre.

Ce conflit de la raison et de la foi, la doctrine traditionnelle de l'Eglise ne le nie pas et, aussi bien, n'est-ce pas sur la raison qu'elle compte pour justifier la foi ; elle accepte que la vérité puise des confirmations ou des secours dans la capacité que l'homme a reçu de raisonner, mais elle proclame que cette vérité elle-même est issue d'une révélation directe de Dieu. Il se peut : mais comme, en définitive, l'Eglise est composée d'hommes, il faut bien que la révélation qui l'éclaire, que le privilège surhumain qui établit son autorité, soient par eux-mêmes assez visibles aux yeux de tous les hommes de bonne volonté, pour forcer leur consentement et s'imposer à leur raison. Dire que la foi catholique est une foi révélée suppose donc que sa révélation est humainement démontrable. L'Eglise affirme que l'essentiel de cette révélation est enfermé dans la Bible et qu'on trouve aussi dans le

Livre Saint l'évidente justification de la prétention qu'elle a, et qu'elle exerce, de placer son interprétation, sa tradition vivante et également inspirée, à côté des postulats fondamentaux de la foi.

Les Livres Saints sont tenus dans leur fonds pour l'œuvre de Dieu, parce qu'ils ont été rédigés tous sous l'inspiration du Saint-Esprit, autrement dit sous la grâce d'un secours surnaturel qui a conduit la main de l'écrivain sacré (1). Cette doctrine invariable, formulée de nouveau avec force, par le concile du Vatican en 1870 (2), se retrouve dans la bulle *Providentissimus* lancée par Léon XIII en 1893 : « Tous les livres et tout dans les livres que l'Eglise reconnaît pour saints et canoniques ont été rédigés en toutes leurs parties sous l'inspiration du Saint-Esprit. » Est-il donc exact que les Livres Saints soient inspirés? Telle nous paraît la forme nouvelle de la question préjudicielle que nous venons de poser. Il nous est inutile d'examiner, comme ne manquent pas de le faire les théologiens, le problème théorique de la possibilité de l'inspiration ; la vanité de cette recherche éclate d'ailleurs dans la puérilité des arguments mis en avant ; laissons-les et, pour le moment, acceptons la révélation comme un fait ; mais un fait analogue aux autres faits, c'est-à-dire un phénomène qui doit apporter avec lui sa preuve en frappant les sens ou l'esprit des hommes. Que l'Eglise, en effet, proclame la réalité de l'inspiration des Ecritures, cela ne prouve rien, puisque l'autorité sur laquelle l'Eglise s'appuie pour affirmer n'est autre que celle qu'elle puise dans les Ecritures elles-mêmes ; un cercle vicieux ne saurait tenir lieu d'une démonstration. L'inspiration des Livres

(1) Voyez *Concile de Trente*, *Sessio quarta*, *Decretum de canonicis Scripturis*. Les décrets du célèbre concile du XVI[e] siècle et son catéchisme restent le guide le plus sûr et le plus commode dans le dédale des discussions théologiques modernes.

(2) *Canones*, II, *De revelatione*, 4.

Saints ne peut être prouvée que par eux-mêmes; elle doit éclater dans leur texte.

Et d'abord que nomme-t-on les Livres Saints? Selon la décision du Concile de Trente, c'est un certain nombre d'écrits — soixante-et-onze, en tenant compte de la division de certains en plusieurs livres — dont l'ensemble constitue le *canon* ou *catalogue* de la Bible. Ils se répartissent en deux groupes : quarante-quatre sont censés représenter la Bible juive, antérieure à Jésus-Christ et on les désigne sous le nom d'*Ancien Testament* (1) ; les vingt-sept autres, rapportés plus ou moins directement à Jésus-Christ et à ses Apôtres, forment le *Nouveau Testament*. En tant qu'ils obligent les fidèles, les Livres Saints représentant la Loi; il y a donc deux Lois : l'Ancienne, directement inspirée par Dieu à Moïse, à Josué, à divers prophètes ou écrivains sacrés : et la Nouvelle, préfigurée par l'autre, issue de la révélation de Jésus-Christ et complétée après son Ascension par l'inspiration du Saint-Esprit. La Nouvelle Loi remplace pratiquement l'Ancienne ; tel est l'enseignement constant des Pères de l'Eglise; mais l'Ancien Testament n'en conserve pas moins la marque de son origine divine et offre un intérêt historique de premier ordre, puisqu'il nous conte l'origine des choses, les faits de Dieu par les Juifs et surtout enferme les promesses prophétiques, dont l'accomplissement constitue un des arguments essentiels en faveur de l'autorité de la Loi Nouvelle.

C'est maintenant que commencent les difficultés ; je n'ai pas l'intention de les soulever toutes, mais seulement de choisir celles qui paraissent particulièrement troublantes pour un fidèle qui réfléchit. La Bible qui fait autorité dans l'Eglise catholique est la Bible latine, acceptée comme *authentique* par le Concile de Tren-

(1) Le mot *Testament* signifie *promesse* ou *alliance*.

te, sur cet argument qu'elle était depuis des siècles en usage dans l'Eglise. C'est ce qu'on nomme la Vulgate, constituée, en somme, et à quelques modifications près, par une traduction de l'Ancien Testament faite par saint Jérôme, à la fin du IV[e] siècle, et une plus vieille version du Nouveau Testament, revue par le même Jérôme. Par *authentique*, il convient d'entendre seulement conforme au texte primitif quant au sens et à la substance. Soit. Mais qu'est-ce que le texte primitif ? En ce qui concerne l'Ancien Testament, la réponse ne laisse point que d'embarrasser. Le texte primitif, c'est sans doute celui de la Bible juive ; mais, la Bible juive elle-même, par quoi est-elle représentée ? Où est-elle ? Même au temps de Jésus, c'est-à-dire presqu'à la fin de leur histoire en tant que peuple, les Juifs n'étaient pas d'accord sur la composition de leur canon sacré et, dans les écoles de Palestine où se formaient les rabbins, d'âpres discussions se poursuivaient sur l'autorité du *Livre d'Esther*, de celui d'*Ezéchiel*, du *Cantique des Cantiques* et d'autres encore, que la Vulgate a reçus. Ce fut seulement au II[e] siècle après Jésus-Christ que la majorité des docteurs palestiniens se rallia à une liste qui peu à peu s'imposa aux synagogues. Mais ce canon juif, qu'on peut appeler officiel, ne coïncide pas avec celui de la Vulgate ; il est sensiblement plus court, ne comprenant ni la *Sagesse*, ni l'*Ecclésiastique*, ni les deux livres des *Macchabées*, ni ceux de *Judith*, de *Tobie*, de *Baruch*. Ces sept écrits proviennent d'un autre canon, celui qui s'était antérieurement constitué dans la grosse juiverie d'Alexandrie et plusieurs d'entre eux, par exemple la *Sagesse* et le second livre des *Macchabées*, étaient nés en Egypte. Dans les deux siècles qui précèdent notre ère, il circulait parmi les Juifs de Palestine et d'Egypte nombre d'ouvrages pseudépigraphes, c'est à dire qui se présentaient sous un nom d'auteur qui n'était pas le vrai ; les anonymes pieux qui les avaient composés, convaincus de leur utilité, cherchaient à

leur donner de l'autorité en les rapportant à quelque notable personnage du passé d'Israël. Plusieurs d'entre eux ont été rejetés même du canon alexandrin, tels le livre d'*Henoch*, les livres trois et quatre d'*Esdras* et d'autres encore, qui n'étaient ni plus ni moins authentiques, ni plus ni moins dignes de confiance, ni plus ni moins inspirés, que la *Sagesse*, dite de Salomon, le *Cantique des Cantiques*, l'*Ecclésiastique*, ou le livre de *Daniel*, tous canoniques. Aujourd'hui, et depuis longtemps, les théologiens catholiques accordent, en théorie, une égale autorité à tous les livres du canon, mais, dans leur langage courant, ils distinguent ceux de la liste palestine (dits *protocanoniques*) de ceux qui ne sont qu'alexandrins (dits *deutérocanoniques*) ; en fait, les seconds ont excité les défiances de nombre de chrétiens dans l'antiquité et les Bibles protestantes les excluent.

Il faut bien, en définitive, nous l'avouer, les Juifs qui ont, parmi les disputes et les contestations, constitué le canon, celui de Palestine aussi bien que celui d'Alexandrie, ne disposaient d'aucun criterium certain pour décider de l'authenticité, à plus forte raison de l'inspiration d'un livre ; leurs hésitations et leur désaccord suffisent à le prouver ; leur critique, à la juger par les bévues qu'elle a commises, n'était ni très avisée ni très perspicace. Si les rabbins de Palestine ont fini par accepter un principe d'exclusion qui leur faisait rejeter tous les écrits contradictoires aux cinq livres qu'une tradition, considérée *a priori* comme intangible, attribuait à Moïse, cette défiance étroite se montrait impuissante à arrêter un apocryphe évident, comme le livre de *Daniel*, et elle désarmait devant le *Cantique des Cantiques*, communément rapporté au roi Salomon, mais simple poëme érotique, dont la présence au canon serait un scandale, sans l'opportun secours d'une interprétation symbolique, aussi curieuse qu'arbitraire. En fait, le canon palestinien lui-même est sorti d'une combinaison de tra-

ditions invérifiables, même pour les Juifs des deux ou trois premiers siècles avant Jésus-Christ, et de circonstances de détail, qu'ils ignoraient aussi, qui nous échappent encore bien davantage, mais grâce auxquelles tel ou tel écrit apocryphe, ou d'origine inconnue, a inspiré confiance à la majorité des rabbins. On se demande de même en vain quelle autorité, en dehors de celle que s'attribue l'Eglise, et quelles raisons visibles et décisives, en dehors de celles tirées de l'usage, des évêques du XVIe siècle, réunis à Trente, ont bien pu posséder pour décider de l'authenticité et, par suite, de l'inspiration des livres de l'Ancien Testament.

De ces livres, cependant, où est le texte primitif ? Les protocanoniques ont été rédigés en hébreu et nous en possédons en effet des exemplaires dans cette langue. Quant aux deutérocanoniques, nous ne les avons plus qu'en grec, qui représente l'idiome original au moins de la *Sagesse* et du second livre des *Macchabées*. Notons en passant que les chrétiens, jusqu'au temps de saint Jérôme, se sont très rarement souciés du texte hébreu et qu'ils ont constamment lu l'Ancien Testament dans la traduction grecque dite des Septante, exécutée en Egypte entre le milieu du IIIe siècle et le début du Ier siècle avant l'ère chrétienne ; ils l'acceptaient communément comme inspirée, bien qu'elle fût loin d'être fidèle et soulevât les protestations des juifs hébraïsants. Les traductions latines de la Bible juive qui circulaient en Occident jusqu'à la fin du IVe siècle, avaient été faites sur le texte des Septante et ce fut leur scandaleuse incorrection qui décida saint Jérôme à entreprendre une traduction nouvelle sur l'hébreu ; elle ne se fit d'ailleurs accepter par les fidèles qu'après de tenaces résistances. Au cours du moyen âge, le texte de saint Jérôme subit de nombreuses altérations et fut l'objet de plusieurs revisions officieuses ; il a une histoire qui a été racontée dans de copieux volumes. La recension actuellement officielle date de 1592 et elle ne comporte

aucune variante ; ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe pas ; la comparaison des manuscrits permet au contraire d'en relever beaucoup, qu'on ne saurait toujours attribuer à la négligence des copistes.

Que cette Vulgate soit une traduction exacte de la Bible hébraïque, c'est ce que personne, je pense, n'oserait soutenir aujourd'hui ; et du même coup tombe la foi en l'inspiration des Livres Saints jusqu'à la lettre (*ad litteram*) que certains théologiens ont quelquefois soutenue : mais, quand la Vulgate serait la rigoureuse transcription du texte hébreu que nous possédons, en serions-nous plus avancés ? Il faudrait savoir ce que vaut ce texte hébreu lui-même. Que l'historien juif Josèphe, qui écrit au Ier siècle de notre ère, nous affirme que la lettre même des Livres Saints était conservée par ses compatriotes avec une rigoureuse exactitude, ce n'est point une solide garantie. Il est tout au contraire établi que le texte de la Bible hébraïque a subi le sort de beaucoup d'ouvrages dont le manuscrit original est perdu et qui sont souvent copiés : au temps de Josèphe, il circulait en exemplaires qui ne s'accordaient pas toujours bien entre eux et qui ne furent ramenés à l'unité relative, par comparaison avec un manuscrit employé dans le Temple de Jérusalem, qu'après un travail très lent, aux siècles qui suivirent la ruine définitive de la capitale juive (sous Hadrien, au IIe siècle après Jésus-Christ). Les manuscrits hébreux de la Bible qui sont actuellement entre nos mains ne remontent guère au delà du Xe siècle et ils présentent des variantes, sinon très importantes, au moins nombreuses. Si nous tenons compte enfin de ce fait que juifs et chrétiens, dans les premiers siècles de l'Eglise, s'accusaient réciproquement de falsifier les Ecritures pour les besoins de leurs discussions et qu'ils pouvaient avoir sur ce point raison les uns et les autres, nous mesurerons la distance qui sépare le texte de la Vulgate du texte « primitif » des

livres protocanoniques ; en sorte que par *authentique* il ne faut plus entendre qu'*officiel*, faisant foi dans l'Eglise catholique.

Admettons cependant que le fonds de ces Livres Saints n'ait point subi le sort de la forme, que Dieu, qui a laissé s'altérer celle-ci, ait protégé celui-là, ainsi que le soutiennent les théologiens qui ont fait des concessions à la critique ; quelles preuves nous apporte ce « fonds » de la réalité de son inspiration ? Afin de ne point disperser notre attention et aussi pour ne point nous montrer trop exigeants, restreignons encore notre champ d'examen ; nous avons déjà abandonné les troublants deutérocanoniques ; parmi les protocanoniques, ne considérons plus que les cinq premiers, ceux que l'Eglise attribue à Moïse et dont l'ensemble forme le *Pentateuque.* « Le *Pentateuque*, écrit le plus conservateur des exégètes catholiques (1), est le code même de la religion mosaïque, mais il est aussi la pierre fondamentale de la religion chrétienne. » Rien de plus juste, au point de vue strictement orthodoxe, car, si les cinq parties du *Pentateuque*, c'est-à-dire la *Genèse*, l'*Exode*, le *Lévitique*, les *Nombres* et le *Deutéronome*, nous racontent la création du monde, l'histoire la plus ancienne des hommes, et celle des Juifs jusqu'à leur entrée dans la Terre Promise, si elles développent les prescriptions de la Loi Ancienne, elles nous relatent aussi la chute d'Adam, cause de la déchéance de tous ses descendants et raison d'être indispensable de la venue du Christ sur la terre, de sa mort sur la croix, de la Rédemption. Que le *Pentateuque* soit véridique et l'on peut considérer comme fort avancée la preuve de la vérité catholique ; qu'au contraire il ne le soit pas, l'édifice entier, privé de son fondement premier, échappera difficilement à la ruine. Or la garantie de la véracité du *Pentateuque* est dans son

(1) M. l'abbé Vigouroux, *Manuel biblique*, I, p. 385 de la 10e édition. L'auteur est membre de la Commission biblique instituée par le pape.

authenticité et n'est que là. Entendons-nous ; de ce que Moïse en serait l'auteur certain, nous ne serions pas dispensés de nous demander si Moïse a dit la vérité, mais s'il est établi que Moïse n'est pas cet auteur, le *Pentateuque* perd toute autorité. Avouons-le : s'il était démontré que 1.500 ans avant Jésus-Christ, un patriarche d'Israël a de sa main rédigé ces cinq livres, et qu'ils se sont transmis de génération en génération, jusqu'à nous, dans leur substance sans mélange, ce serait une raison de croire à l'exactitude d'une bonne part de ses récits et l'orthodoxie en tirerait avantage pour raffermir la solidité des autres. Aussi bien l'authenticité du *Pentateuque* est-elle maintenue avec acharnement par les autorités ecclésiastiques et, le 27 juin 1906, la Commission biblique pontificale l'a de nouveau solennellement affirmée. Pourtant, s'il est un point surabondamment établi, c'est qu'elle ne saurait plus se soutenir aujourd'hui. Cette conclusion, non seulement ne fait plus question pour aucun critique indépendant, mais encore est couramment admise par nombre de savants catholiques. Au Congrès catholique de Fribourg, en 1897, l'un d'entre eux, le baron von Hügel, de Cambridge, a clairement exposé les raisons décisives qui fondent son opinion ; il les a reprises dans des lettres échangées avec le Révérend Briggs, de New-York, à propos de la malencontreuse décision de la Commission biblique (1). L'étude du texte hébreu, poussée à fond aux divers points de vue de la langue, des mœurs, des institutions et des croyances, a permis de prouver que le *Pentateuque* était un ouvrage composite, construit par combinaison, d'ailleurs peu adroite, de plusieurs documents d'âges différents et remanié à plusieurs époques; il est donc constitué par une série de couches rédactionnelles, comme un terrain sédimen-

(1) Ces lettres ont été traduites et publiées sous le titre : *La Commission biblique et le Pentateuque*, Paris, A. Picard et fils ; 1907, in-8°.

taire, où alternent les roches dissemblables. Ses documents fondamentaux sont certainement au nombre de quatre, qu'on est convenu de nommer l'*Elohiste*, le *Iahviste*, le *Deutéronome* et le *Code Sacerdotal*. Tous quatre présentent de telles différences, en ce qui touche au langage, qu'ils nous montrent au propre quatre stades successifs du développement de l'hébreu et cette seule étude linguistique suffit à établir « que Moïse n'a pu écrire aucun des grands documents dont se compose le *Pentateuque* » (Briggs). L'examen du style des quatre morceaux, la comparaison des situations historiques que chacun d'eux reflète, enfin, les preuves certaines qu'ils enferment d'une évolution de la pensée religieuse juive de l'un à l'autre, achèvent de rendre inébranlable l'inévitable conclusion : le *Pentateuque* n'est point l'œuvre d'un seul auteur ; il n'est pas de Moïse.

Point n'est besoin de savoir l'hébreu pour vérifier les arguments logiques et historiques mis en avant par les critiques ; il suffit d'ouvrir une traduction de la *Genèse*, pour y lire deux récits différents de la création (I et II), deux récits du déluge, empêtrés l'un dans l'autre, mais tout de même aisés à distinguer (VI-VIII) ; pour y voir que Joseph, contant au roi d'Egypte sa triste aventure, lui dit qu'il « a été dérobé du pays des Hébreux » (XL, 15), bien longtemps avant que les Hébreux ne se soient établis dans le pays d'où il vient ; pour y découvrir qu'il est question des rois d'Israël (XXXVI, 31), dont Moïse ne pouvait avoir aucune idée, puisqu'ils lui sont de beaucoup postérieurs; pour y relever enfin quantité d'autres traits qui établissent une combinaison de documents beaucoup plus jeunes que Moïse, encore que dissemblables.

Et quels arguments l'Eglise catholique peut-elle opposer à tant de raisons pressantes ? Que l'authenticité du *Pentateuque*

entendue comme elle s'obstine à l'entendre, est de *foi*, que la rejeter équivaut à ruiner toute la Bible ? Sans doute ; mais cela n'est point suffisant pour abolir une conclusion établie en bonne critique.—Que les Juifs ont toujours cru à cette authenticité? Personne ne dit le contraire, mais qu'est-ce que cette confiance en une tradition peut bien prouver, sinon que ceux qui la soutenaient ne l'avaient pas vérifiée ? — Que Jésus-Christ a proclamé que la tradition juive était sur ce point véridique ? Argument décisif évidemment, si on admet la divinité du Maître, qu'il faut tout d'abord démontrer; argument qui rentre dans le précédent si Jésus n'est qu'un Juif, aussi étranger à la critique que tous ses contemporains. — Que la tradition chrétienne confirme la tradition juive ? Mais l'une ne vaut pas mieux que l'autre et une erreur qui dure longtemps ne finit pas par devenir une vérité. Que dire enfin des pauvretés auxquelles descendent les intransigeants pour réduire les contradictions, nier les répétitions, effacer les anachronismes (1) ? Rien, commande la charité, car les savants catholiques éclairés se contentent aujourd'hui d'en sourire.

Faut-il donc penser que si l'Eglise s'est trompée, à la suite de la Synagogue, en affirmant que Moïse était l'auteur du *Pentateuque*, elle a raison tout de même en proclamant que l'ouvrage est inspiré? Encore que contradictoire à la règle de foi catholique, la chose pourrait après tout n'être pas impossible, mais la preuve n'en paraît pas facile à administrer. Un argument sérieux sortirait évidemment de la véracité foncière du récit biblique. Que le *Pentateuque*, dans sa description des origines du monde, par exemple, ne contienne aucune erreur par rapport aux données certaines de la science de nos jours ; que, d'autre part, les prescriptions de la Loi mosaïque qu'il enferme se présentent comme

(1) On en trouvera une collection considérable dans le *Manuel biblique* de M. Vigouroux, I, p. 422 et ss. de la 10ᵉ édit., Paris, Roger et Chernoviz, 1897.

le plus haut point de perfection morale qu'aient atteint les hommes antérieurement au Christ; que dans ses parties historiques, il soit d'accord avec ce que l'archéologie orientale nous apprend et la doctrine de la révélation s'abritera efficacement derrière ce concours miraculeux de concordances.

Que la Bible en général, et le *Pentateuque* en particulier, ne contienne aucune erreur, c'est une proposition de foi ; c'est le dogme de l'*inerrance* de la Bible. Il a été mis à rude épreuve durant le XIXe *siècle* (1) et, pour le défendre, les apologistes catholiques ont déployé une activité plus admirable qu'heureuse. La géologie surtout leur a donné beaucoup de mal, en rendant de plus en plus laborieux l'établissement d'un accord entre ses découvertes et la création du monde environ 4.000 ans avant Jésus-Christ, son achèvement en six jours, la date récente de l'apparition de l'homme, le déluge universel ; mais d'autres sciences ont aussi découvert dans le *Pentateuque* matière à contestation. Depuis Galilée, l'astronomie a révisé la cosmographie de la *Genèse ;* la zoologie trouve étrange que l'écrivain sacré ait rangé le lièvre et la gerboise parmi les ruminants. Que sais-je encore ? Les exégètes catholiques décidés à ne rien sacrifier ont été et sont encore bien embarrassés (2). Quelques-uns, plus courageux que les autres, ou plus entêtés dans leur logique, ont mis la science en demeure de se corriger et de se plier à la révélation ; d'autres ont répété et répètent, avec une apparente confiance, qu'il ne saurait s'élever de désaccord irréductible entre

(1) M. Houtin a fait l'historique de la question dans deux bons livres : *La question biblique chez les catholiques de France au* XIXe *siècle*, Paris, A. Picard et fils, 1902 ; et *La question biblique au* XXe *siècle*, Paris, E. Nourry, 1906 ; on consultera aussi avec profit J. Estlin Carpenter, *The Bible in the nineteenth Century*, Londres, Longmans, 1903.

(2) Pour le détail du conflit, on peut se reporter à E. Ferrière, *Les erreurs scientifiques de la Bible*, Paris, Alcan, 1891 ; et à E. Lefranc, *Les Conflits de la Science et de la Bible*, Paris, E. Nourry, 1906, in-12.

la vérité des laboratoires et la vérité de Dieu, que les choses s'arrangeront à la satisfaction générale et ils ont travaillé à un compromis ; ils ont inventé le *concordisme*, qui, par *jours* de la création, entend les périodes de la géologie, quitte à bouleverser tout le système chaque fois que les géologues changent de doctrine ; ils ont essayé de gagner du temps, en contestant à peu près chaque découverte de la science ; ils ergotent sur les dates, rognent de leur mieux sur les chiffres énormes qu'avancent les historiens de la terre pour fixer les étapes de son passé, accordent un déluge partiel, une noyade restreinte des soldats de Pharaon dans la mer Rouge et, finalement, ne contentent personne. D'autres pensent tourner l'obstacle en avançant que l'inerrance de la Bible ne porte que sur la foi et les mœurs ; mais cette thèse, outre qu'elle répugne à l'orthodoxie, a l'inconvénient d'être tout arbitraire ; quelle nouvelle révélation est donc venue en dévoiler le secret à ses partisans ? D'autres enfin soutiennent qu'au regard des faits de l'ordre physique, le Saint-Esprit a parlé « selon l'apparence » et l'opinion des hommes auxquels il s'adressait, afin de ne pas éveiller leurs défiances à l'endroit des vérités éternelles, en heurtant inconsidérément leurs préjugés, en bouleversant leur science. Etait-ce pourtant une raison pour couvrir de son autorité de formelles erreurs de détail, pour avancer, par exemple, que le lièvre rumine ? Et n'est-ce pas faire au Saint-Esprit une injure gratuite que de soutenir qu'il n'aurait pu trouver le moyen de révéler toute la vérité sans causer de scandale? En quoi, au reste, semble-t-il plus difficile de croire à la rotation de la terre qu'à tous les récits du début de la *Genèse* ? Hélas ! ces récits eux-mêmes, il est bien difficile de continuer à les attribuer à l'Esprit, depuis que les archéologues ont déchiffré sous les cunéiformes de Chaldée des légendes semblables à celles qu'ils développent, et nous ont prouvé que nous ne possédions

dans le premier livre de la Bible qu'une adaptation particulière d'un vieux fonds de mythes sémitiques, exploités de toute antiquité entre le Tigre et la Méditerranée. Enfin, une découverte capitale, faite à Suse en 1902, est venue ajouter une inquiétude à toutes celles qui se pressaient déjà en face du *Pentateuque*. On a mis au jour une stèle qui représente le dieu babylonien Chamach révélant sa loi au roi Hammourabi, dix siècles environ avant le temps où Moïse est censé avoir vécu. Cette loi, dont la stèle nous donne aussi le texte, ressemble à celle de Moïse jusqu'à l'identité de certaines formules, et, les orientalistes catholiques l'avouent, elle lui est moralement supérieure ; elle représente un degré de civilisation plus élevé. Et si, comme il est évident, elle l'a inspirée dans ses éléments essentiels, que penser de la scène du Sinaï où Jahvé, dit-on, fit entendre sa voix à Moïse et lui révéla sa volonté, quand nous contemplons Hammourabi courbé sous la parole de Chamach ?

Il est inutile d'insister ; la ruine des affirmations orthodoxes en ce qui touche au *Pentateuque* entraîne celle de notre confiance dans l'inspiration de toute l'Ancienne Loi. Et nous ne résistons plus que faiblement aux critiques qui nous affirment que la plupart des livres de la Bible juive ne sont pas l'œuvre des auteurs auxquels la tradition les rapporte ; que Bossuet, auquel se réfèrent volontiers les obstinés de l'orthodoxie, n'a fait que fixer en phrases magnifiques une exégèse puérile ; que loin d'avoir « toujours gardé cet ordre admirable de faire écrire les choses dans le temps qu'elles étaient arrivées, ou que la mémoire en était récente » (1), Dieu en a laissé tout le soin aux hommes, en sorte que les écrivains sacrés ont commis les plus fâcheuses bévues ; qu'enfin plusieurs de leurs écrits présentent des traces certaines de remaniements, de mises au point successives des mêmes tra-

(1) *Discours sur l'hist. univ.*, II, ch. XXVII.

ditions. Et nous commençons de remarquer quantité d'étrangetés, de contradictions, de traits ridicules, choquants, odieux, dont Voltaire faisait déjà des gorges chaudes et qu'il est vraiment bien difficile d'attribuer au Saint-Esprit. Et nous nous demandons, après les polémistes antichrétiens de l'antiquité, pourquoi tant de prescriptions rituelles, tant de dispositions légales, nonobstant leur inspiration, ont été déclarées superflues par le christianisme ; pourquoi « Dieu a changé d'avis ». Sans doute les théologiens ont répondu à toutes ces objections ; trop souvent même, car une seule fois aurait suffi si elle eût été bonne ; mais leurs réflexions n'ont de valeur que pour eux, qui ne doutent point du but que doit, dans tous les cas, atteindre leur critique ; elles sont incapables de convaincre l'historien qui conclut uniquement selon les faits et suivant les textes. Or c'est en vain qu'il leur demande, je ne dis pas une preuve décisive, mais seulement l'apparence d'une preuve de la révélation ; la Bible juive lui apparaît comme une œuvre humaine, admirable dans son ensemble, parce que le plus grand souffle religieux qui se soit élevé parmi les hommes, la traverse d'un bout à l'autre et que l'âme d'un peuple s'y est enfermée, mais tout de même inégale et mêlée, reflet des passions et de l'ignorance des générations successives qui l'ont composée et qui, différentes par la civilisation et même par des aspirations religieuses, se ressemblent toutes en ce qu'elles donnent toujours le pas dans leurs préoccupations à l'édification sur l'exactitude objective.

Parmi les arguments qu'il avance pour établir la réalité de l'inspiration dans l'Ancien Testament, l'abbé Vigouroux place celui-ci : « Saint Pierre attribue expressément au Saint-Esprit des paroles de David ; saint Paul des paroles d'Isaïe et de Jérémie » (1). Autrement dit, c'est dans le Nouveau Testament que

(1) *Manuel biblique*, I, p. 49.

se trouve la meilleure garantie de la véracité de l'Ancien. Il nous faut donc examiner la Loi Nouvelle, y chercher la révélation que nous n'avons pas pu découvrir dans la Bible juive et, du même coup, y vérifier les assises proprement chrétiennes de la foi catholique.

III. — Les fondements évangéliques et traditionnels de la révélation.

Nous n'avons pas su retrouver dans l'Ancien Testament cette preuve sensible d'une révélation divine qu'y reconnaît l'Eglise catholique et qui lui assurerait une autorité invincible. Je croirais volontiers que les Ecritures juives enferment cette sorte d'inspiration qu'apporte avec lui tout sentiment profond et qu'elle se reconnaît à ce que les écrivains sacrés d'Israël ont conçu et transmis des idées et des doctrines religieuses « sous un certain aspect » original et frappant, sous une forme jusqu'alors peu connue ou même inconnue ; malheureusement c'est là une proposition que condamne le dixième article du récent Syllabus. Le désaccord entre l'orthodoxie et la critique semble donc irréductible sur un premier point essentiel. Passons à un second et attachons-nous à l'étude de la révélation proprement chrétienne, celle qui a pour point de départ la mission de Jésus et s'exprime dans le Nouveau Testament.

Il est fâcheux que le Christ n'ait rien écrit, au moins qu'il n'ait point assuré la transmission de son enseignement sous une forme précise, claire et complète, en sorte que nous sachions avec certitude ce qu'il a dit et ce qu'il a voulu. Tout le monde convient, en

effet, que nous ne possédons, dans les écrits du Nouveau Testament, qu'une partie de sa doctrine; aussi bien l'Eglise catholique prétend au privilège de la compléter par le moyen de sa Tradition. « La vie véritable de l'Eglise, écrivait naguère Mgr Mignot, ne se trouve pas complètement dans des écrits, si sacrés soient-ils, qui ne nous donnent qu'une très incomplète esquisse de la vie de son fondateur, elle réside dans l'action du Saint-Esprit qui en est l'âme. » (1) Et il rappelait le verset du IVe Evangile (XXI,25) où il est dit que si l'on rédigeait un récit détaillé des faits de Jésus, le monde ne pourrait peut-être pas contenir tous les livres qu'on en remplirait. Cependant nous aurions le droit de nous sentir *a priori* rassurés, car il est impossible que le Maître divin, s'abaissant jusqu'à revêtir la forme humaine, pour rendre aux hommes de tout l'avenir le plus merveilleux des services et jeter dans le monde les fondements d'une Nouvelle Alliance, n'ait pas pris soin de nous faire connaître l'essentiel de sa volonté, comme de nous convaincre qu'il avait le droit de nous l'imposer. L'enseignement orthodoxe fortifie notre confiance en nous affirmant que les auteurs des vingt-sept livres du Nouveau Testament ne sont rien moins que six apôtres et deux familiers des apôtres. Cinq d'entre les écrivains sacrés auraient donc compté au nombre de ces disciples d'élection qui accompagnèrent Jésus durant toute sa vie publique et reçurent plus complètement que tous les autres le dépôt de sa pensée. Le sixième apôtre, Paul, n'a pas, il est vrai, connu le Christ et n'a été revêtu de sa dignité que par la voie miraculeuse d'une révélation personnelle ; mais, si nous ne voulons tenir compte que des conditions humaines de sa connaissance, nous devons remarquer qu'il a fréquenté les autres apôtres, qu'il a vécu dans le milieu des disciples directs, et

(1) *Critique et tradition*, dans *Le Correspondant* du 10 janv. 1904, p. 20.

qu'ainsi son autorité peut égaler celle de Marc ou celle de Luc. Pour peu qu'on ait le sens des phénomènes religieux, on ne soupçonnera pas de supercherie volontaire des hommes si près placés de Celui qui devient le principe de leur existence nouvelle. Evidemment, des témoins ordinaires d'une vie de merveilles auraient pu se créer des illusions, grossir et déformer les faits, mal entendre et fausser les préceptes, projeter, en somme, leur médiocrité propre sur la vie et la doctrine de leur Maître ; mais qui contestera que si Jésus a été véritablement Dieu fait homme et source vivante de révélation divine, il n'a pas laissé errer gravement ceux qui ont écrit son nom ?

Cependant, considérés du seul point de vue de la critique, les livres du Nouveau Testament doivent présenter dès l'abord un certain nombre de caractères, faute desquels leur inspiration se fera bien difficilement accepter. Il faut, en premier lieu, *qu'ils soient authentiques ;* qui doutera, en effet, qu'ils n'empruntent leur autorité, en critique, uniquement à la connaissance que leurs auteurs présumés ont eue du Christ et à son action directe sur eux ? Il faut, en second lieu, *qu'ils s'accordent.* Nous admettons volontiers que chacun d'eux ne représente qu'une partie de l'enseignement du Christ, mais il nous paraîtra toujours indispensable que ces parties diverses, mises bout à bout, je ne dis pas forment un tout cohérent, puisque nous nous résignons à ne pas posséder la doctrine entière, mais, au moins, ne se contredisent pas. Il faut enfin *qu'ils n'enferment pas d'erreurs matérielles*, nécessairement incompatibles avec la révélation. Sans doute, si les

(1) Les apôtres sont donc : S. Matthieu, qui aurait rédigé le Ier Evangile ; S. Jean, auteur du IVe Evangile, de trois Epîtres et de l'*Apocalypse ;* S. Jacques, auteur d'une Epître ; S. Pierre, auteur de deux Epîtres : S. Jude, auteur d'une Epître ; enfin S. Paul auquel se rapportent quatorze Epîtres. Les disciples des Apôtres sont : S. Marc, familier de S. Pierre et rédacteur du IIe Evangile ; S. Luc, compagnon de S. Paul, auteur du IIIe Evangile et des *Actes des Apôtres.*

textes du Nouveau Testament résistent à ces trois épreuves, leur inspiration ne sera pas, par le fait, démontrée, mais, au moins, sera établie la quasi-certitude de leur relation étroite avec l'enseignement de Jésus. L'historien, qui sait combien mal s'accordent entre eux, d'ordinaire, les divers témoins d'un même fait et quels hasards rencontrent à travers les siècles les récits du passé, admirera dès l'abord ce merveilleux concours de tant d'œuvres différentes et si anciennes vers une vérité unique, et il inclinera sans doute à y reconnaître l'effet d'une intervention surhumaine. Mais qui ne voit que si, au contraire, elles se trouvent en défaut sur un seul des trois points, il devient très difficile de leur accorder confiance ?

L'Eglise catholique lit le Nouveau Testament, comme l'Ancien, dans la traduction latine dite *Vulgate*, que nous avons antérieurement définie. La *Vulgate*, nous le savons, n'a pas d'autorité scientifique; il faut bien pourtant qu'elle donne un sens conforme à celui du texte grec, sur lequel s'établit la discussion critique. C'est, d'ailleurs, une première et très grosse difficulté que de fixer ce texte, en raison des innombrables variantes que présentent les manuscrits, et de celles que suggèrent les versions orientales, ou les traductions latines antérieures à la *Vulgate*, témoins souvent précieux de très anciennes leçons. Les théologiens avancent volontiers que ces variantes n'altèrent pas le sens véritable, qu'il y faut voir un simple accident de transmission, l'inévitable conséquence de la négligence des copistes ; c'est vrai pour un très grand nombre de cas ; cependant il reste entre la *Vulgate* et le texte critique le plus conservateur, au simple point de vue du sens, des divergences très troublantes. Deux ou trois exemples en feront comprendre la nature et l'importance.

On lit dans la *Vulgate*, au chapitre V de la Première Epître de saint Jean (versets 6 et 7), que Jésus-Christ est venu (pour sau-

ver les hommes) avec l'eau et le sang ; « *car il y en a trois qui rendent témoignage* (de ce fait) *dans le ciel : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; et ces trois-là ne sont qu'un.* » C'est là ce qu'on nomme le *verset des trois témoins célestes ;* il revêt une importance particulière de ce qu'il contient la formelle attestation du dogme de la Trinité, et en constitue la justification scripturaire la plus ancienne ; l'Eglise l'a consacré en le plaçant dans son office du jour de la Trinité. Or, l'équivalent des mots que j'ai soulignés n'existe dans aucun manuscrit grec, dans aucun manuscrit oriental et tous les critiques admettent aujourd'hui qu'il faut voir en eux une interpolation, dont l'auteur est Priscillien, hérétique espagnol du IVe siècle; elle s'est introduite dans la *Vulgate* au commencement du moyen âge, en passant d'Espagne dans la France du Sud et de là dans tout l'Occident. Jusqu'ici cependant, les autorités ecclésiastiques se sont obstinément refusées à reconnaître l'évidence et à rejeter du texte reçu, coûte que coûte, le verset apocryphe.

Voici une autre variante qui n'est guère moins grave. Notre premier Evangile (*Mt.*, I, 16) termine sa généalogie de Jésus par ces mots : « Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé le Christ ». On prétend donner à ce texte le sens d'une affirmation de la naissance virginale du Messie, sur cette remarque que l'Evangéliste ne rattache directement Jésus qu'à Marie, laquelle s'interpose d'une façon frappante entre lui et toute l'ascendance masculine de Joseph (1). Or, un manuscrit syriaque, le *Syrus-Sinaïticus*, nous présente une leçon très différente : « Jacob engendra Joseph ; Joseph, à qui Marie était fiancée, engendra Jésus, appelé le Christ ». Sous

(1) Remarquons dès maintenant que cette interprétation rend absurde la généalogie tout entière, qui, ayant pour but de prouver que Jésus descend de David, le séparerait finalement de Joseph qu'elle a rattaché au vieux ro national

cette rédaction, ne voyons-nous pas un moment de la foi où l'on croyait tout simplement que le Christ était fils de Joseph ? L'auteur du *Sinaïticus* n'ignorait pas la naissance virginale, qu'il raconte un peu plus loin, mais il n'essayait pas, comme notre Mathieu, d'atténuer la contradiction qu'il y avait à soutenir que Jésus n'était pas né de Joseph et qu'il était cependant *Fils de David*, puisque Joseph descendait de ce roi. Un dernier exemple: L'Evangile selon Luc nous rapporte (XXII, 14-21) ce qu'on nomme dans l'Eglise l'institution de l'Eucharistie ; si l'on veut, il nous raconte la Cène, le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres. Le texte communément admis des versets 19 et 20 peut se traduire comme il suit : « Et ayant pris du pain et ayant rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, *qui est donné pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. Il fit de même pour la coupe après le souper disant : Cette coupe est la Nouvelle Alliance dans mon sang qui est répandu pour vous.* » L'importance du passage est capitale, puisqu'on y trouve à la fois l'affirmation du caractère rédempteur de la mort de Jésus, l'ordre de réitérer le rite observé au dernier soir par le Maître, enfin l'attestation de l'établissement par Lui d'un lien mystérieux entre la Rédemption et l'Eucharistie ; les textes parallèles de Mathieu et de Marc sont bien loin d'être aussi explicites. Malheureusement, tous les mots soulignés, s'ils ne manquent dans aucun manuscrit grec, font défaut dans plusieurs manuscrits latins, témoins d'une leçon très ancienne, antérieure à la traduction de saint Jérôme et qu'il faut peut-être faire remonter au II[e] siècle. D'autre part, deux versions syriaques, l'une dite de Cureton, et qui représente aussi une tradition fort antique, l'autre dite de Lewis, nous offrent notre texte dans une disposition des versets assez différente de l'ordre de la *Vulgate* et, chose essentielle, omettent les mots caractéristiques ; divers critiques inclinent en

conséquence à ne voir en eux qu'une glose empruntée aux idées de saint Paul. Je ne cherche pas, pour le moment, à trancher la question ; il me suffit, en la posant après les deux autres, d'avoir laissé entrevoir quelles difficultés peut rencontrer l'établissement d'un texte sûr du Nouveau Testament. Les variantes les plus graves sont issues, nous n'en doutons pas, de retouches, d'interpolations destinées à mettre les textes plus ou moins d'accord avec les opinions d'un temps ou d'une école, mais il est souvent difficile de décider entre elles, et l'orthodoxie n'admet pas qu'on ait le droit de le tenter : sa version seule est la bonne et elle réserve à la Commission biblique pontificale le privilège exclusif de l'amender quand elle le jugera à propos (1).

Sans oublier quels obstacles plusieurs de ces variantes opposent à une interprétation certaine du Nouveau Testament, laissons-les de côté pour le moment et tournons-nous vers la redoutable question de son authenticité. En fait, croire tous ses livres authentiques, c'est-à-dire de rapporter aux auteurs que la tradition leur assigne, est une obligation de foi, tout aussi bien que l'attribution du *Pentateuque* à Moïse et en vertu du même décret du Concile de Trente (2). Si divers critiques catholiques se montrent disposés à faire quelques concessions, à convenir, par exemple, que l'*Epître aux Hébreux* pourrait bien n'être pas de saint Paul, les autorités romaines demeurent intraitables. Or, il n'est peut-être pas de point des origines chrétiennes dont les savants libéraux aient poussé l'examen plus à fond et avec plus de sagacité. Sans doute, ils ne sont pas arrivés à tomber toujours

(1) Le récent Syllabus condamne par son article XIII la proposition suivante : « L'exégète, s'il veut s'adonner utilement aux études bibliques, doit écarter avant tout toute opinion préconçue sur l'origine surnaturelle de l'Ecriture Sainte, et ne pas l'interpréter autrement que les autres documents purement humains. » Et, par son article XV, cette autre : « Les Evangiles se sont enrichis d'additions et de corrections continuelles,jusqu'à la fixation et à la constitution du Canon. »

(2) *Sessio Quarta. De Canonicis Scripturis.*

d'accord dans leurs conclusions et les théologiens orthodoxes en pensent encore tirer avantage, sans prendre garde que leur propre camp n'ignore ni les violents dissentiments ni les aigres querelles et qu'une proposition n'est pas établie par les contradictions de ceux qui la combattent (1) ; cependant l'exégèse indépendante a, du consentement commun de tous ceux qui la pratiquent, atteint quelques résultats décisifs, qui ne favorisent pas la thèse de l'authenticité, et qui peuvent être brièvement présentés.

***

Considérés d'après leur genre, les écrits du Nouveau Testament comprennent, en somme, trois catégories de documents : ceux qui sont censés raconter la vie de Jésus et des apôtres : les quatre Evangiles et les *Actes des Apôtres ;* ceux qui sont surtout destinés à édifier et à instruire : les Epîtres diverses ; enfin une œuvre de combat, très juive d'allure et de style : *l'Apocalypse.* De tous ces ouvrages, les plus intéressants pour nous sont les Evangiles, qui, avec des épisodes de la vie du Christ, nous rapportent les propos où sa doctrine est contenue. La tradition ecclésiastique affirme que le premier Evangile a pour auteur saint Matthieu, apôtre ; le second saint Marc, familier de saint Pierre ; le troisième saint Luc, ami de saint Paul, le quatrième enfin saint Jean, le disciple bien-aimé du Maître (2). La critique libérale y contredit sur des raisons considérables.

(1) Il est juste de dire que l'orthodoxie compte aussi des exégètes qui ont compris que l'incohérence, même complaisamment exagérée, de l'attaque ne suffisait pas à la rendre négligeable et qui ont essayé de porter le combat sur le domaine même de leurs adversaires ; jusqu'ici leurs efforts n'ont pas apporté grand secours aux affirmations traditionnelles ; on en peut juger par le récent livre de M. l'abbé Lepin, *L'origine du IVe Evangile*, Paris, Letouzey et Ané, 1906, in-12°.

(2) Tous quatre auraient été rédigés entre 45 et 98, c'est-à-dire très près — relativement — de la mort de Jésus (en 30 ?).

Elle soutient d'abord que le premier et le second Evangiles, loin de nous rendre l'œuvre originale d'un apôtre où d'un personnage apostolique, ne nous offrent qu'une compilation composite, où se combinent sans adresse des traditions dissemblables, issues, semble-t-il, de temps, de pays, d'esprits assez différents. Les *couches rédactionnelles*, comme on dit, sont encore plus visibles dans le premier que dans le second, peut-être simplement parce que le travail critique est moins avancé sur Marc que sur Mathieu ; en tout cas, pas plus l'un que l'autre ne nous apporte une rédaction de première main. La question ne se pose pas pour le troisième Evangile, puisque son auteur avoue en le commençant (I, 1-4) qu'il l'a composé sur des récits antérieurs. Un exemple fera toucher du doigt deux de ces couches rédactionnelles dans le premier Evangile : Au début du livre se place une généalogie de Jésus, destinée à établir qu'il descend de David, et c'est Joseph qu'elle fait remonter au roi conquérant et non pas Marie ; elle suppose donc nécessairement que celui qui l'a tout d'abord construite croyait que Jésus était le fils de Joseph. Or, tout de suite après, l'Evangéliste nous conte l'histoire de la naissance virginale du Christ. Cette contradiction formelle, que les efforts séculaires des théologiens n'ont jamais pu réduire, s'explique par l'existence de deux traditions : l'une primitive et juive, l'autre plus tardive et hellénique ; l'Evangéliste, impuissant à les concilier, n'a pas osé choisir entre elles et les a gardées toutes deux.

Les trois premiers Evangiles présentent entre eux des ressemblances frappantes ; on les appelle, à cause de cela *synoptiques*, ce qui veut dire qu'on peut les disposer en colonnes parallèles et les lire ensemble ; mais c'est à la condition de prendre l'un d'eux pour base et de bouleverser l'ordre des deux autres. On ne peut d'ailleurs rien conclure de cette ressemblance, sauf que les Evan-

gélistes ont pu se faire des emprunts réciproques, deux à un, ou un à deux. Toutes les combinaisons ont été proposées ; il est encore plus probable qu'ils ont puisé à des sources communes. D'ailleurs la *synopse* n'est pas parfaite et de notables différences de ton dans les passages parallèles, aussi bien que la singularité de divers épisodes particuliers à tel ou tel des trois (1), établissent que si les rédacteurs de nos textes actuels ont travaillé sur un fonds commun de manuscrits, ils ont aussi utilisé des renseignements venus d'ailleurs, par exemple de la tradition orale. Des sources exploitées par nos trois Synoptiques deux au moins nous sont connues, par le témoignage d'un écrivain nommé Papias, qui vécut sur les confins de la génération apostolique (2). D'abord une sorte de memento, rédigé en grec par Marc, qui n'avait ni vu ni connu Jésus, mais qui, accompagnant Pierre dans ses tournées de prédication, aurait couché par écrit les enseignements de l'apôtre, sans ordre déterminé et avec le seul souci de ne rien oublier d'essentiel ; c'est ce qu'on nomme le *Proto-Marc*. En second lieu, un recueil de discours et propos du Seigneur, écrit dans la langue commune de la Syrie, peut-être par l'apôtre Matthieu ou sous son inspiration ; on le désigne sous le nom de *Logia* (*discours*, en grec) de Matthieu. Nous n'avons plus ni l'une ni l'autre de ces deux compositions dans leur état primitif. La première forme sans doute la substance de notre IIe Evangile, mais il s'y est ajouté des éléments venus de la tradition orale, longtemps vivante à côté des textes, ainsi qu'en témoigne Papias, ou empruntés aux lettres de saint Paul, à d'autres Evangiles en

(1) Ainsi Marc ne dit rien de la naissance et de l'enfance de Jesus ; Matthieu et Luc les rapportent avec de notables différences ; Matthieu seul nous parle des Mages, du massacre des Innocents, de la fuite en Egypte, etc.

(2) Ses œuvres sont malheureusement perdues, mais divers auteurs postérieurs nous en ont conservé quelques fragments. Les critiques diffèrent d'avis sur leur valeur.

usage dans les anciennes communautés d'Orient (1). Il en va de même du Ier Evangile, dont les *Logia* de Matthieu doivent constituer le centre, mais où se combinent également des détails puisés en divers endroits. Quoi qu'il en soit de tel ou tel point, sur lequel les érudits disputent encore, le caractère composite de nos trois Synoptiques ne saurait plus faire de doute et leurs véritables rédacteurs demeurent inconnus. Les noms de Marc et de Matthieu n'indiquent pas autre chose que l'attribution traditionnelle du document principal utilisé par chacun des Evangélistes dont l'œuvre nous est parvenue (2). On a cru longtemps assurée l'attribution du IIIe Evangile à saint Luc, compagnon de saint Paul ; le serait-elle que la valeur propre de l'Evangile en question n'en serait guère rehaussée, puisqu'il se présente lui-même comme l'œuvre d'un conciliateur de récits divers, d'un « harmoniste » et que Luc ne saurait passer pour un témoin des faits qu'il ordonne ; mais aujourd'hui la tradition tombe en ruines, même sur ce point secondaire. Il demeure admis, et c'est le nœud de la question, que notre troisième Evangéliste et l'auteur des *Actes des Apôtres* sont un seul et même écrivain, mais il devient de plus en plus difficile de croire qu'un compagnon de saint Paul, tel que Luc, ait si peu subi l'influence de l'apôtre qu'il paraisse ignorer complètement ses lettres. Le grand érudit allemand, M. Harnack, a pourtant apporté dans un ouvrage récent (3), l'appui de sa science ingénieuse à la thèse traditionnelle, mais ses arguments, s'ils ont rempli de joie les exégètes de l'orthodoxie et sur-

(1) Tels étaient par exemple l'*Evangile selon les Hébreux* et l'*Evangile selon les Egyptiens;* il nous en reste quelques courts fragments; et il ne faut pas les confondre avec les nombreux Evangiles apocryphes, qui commencent à se constituer au IIe siècle pour combler les lacunes des autres.

(2) Il convient de remarquer d'ailleurs que le Ier Evangile ne se dit pas *de* Matthieu, mais *selon* Matthieu, le IIe, *selon* Marc, le IIIe, *selon* Luc.

(3) *Lucas der Artzt, der Verfasser der dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte.* Leipzig, 1906, in-8°.

tout ses journalistes, n'ont, que je sache, ébranlé la conviction d'aucun critique libéral.

Reste le IVe Evangile (1). Manifestement il ne ressemble aux trois autres ni par le fonds ni par la forme ; il échappe presqu'entièrement à la synopse ; et, en dépit des efforts désespérés des théologiens, il nous donne de la vie, de la physionomie, de l'enseignement de Jésus une impression inconciliable avec celle qui ressort des Synoptiques. Ne serait-elle point la vraie ? La question vaudrait d'être proposée si la tradition qui rapporte l'ouvrage à l'apôtre Jean se trouvait fondée. En réalité l'auteur a voulu demeurer anonyme ; on lit, dans le dernier chapitre (XXI, 20-24), que le disciple aimé, celui qui s'était penché sur le sein de Jésus pendant le dernier souper et lui avait demandé qui le trahirait, est celui-là même « qui rend témoignage de ces choses et les a écrites ». Or, en premier lieu, ce chapitre XXI n'est pas de la même main que le reste de l'Evangile ; il reflète, par exemple, en ce qui regarde les apparitions de Jésus après sa mort, une tradition qui diffère de la sienne ; en second lieu, il ne nous donne pas le nom du disciple aimé et l'Evangile tout entier n'éclaire pas notre ignorance. La Tradition, qui se résigne rarement à ne pas savoir ce qu'elle désire apprendre, a établi l'identification du disciple inconnu et de l'apôtre Jean par un raisonnement aussi simple que hasardé : le disciple aimé ne pouvait être qu'un apôtre de premier plan ; ni Pierre, ni Jacques ne s'accordaient avec les traits que lui prête le récit évangélique : c'était donc Jean. Cette conclusion a trouvé sa garantie dans une affirmation d'Irénée, qui fut à la tête de l'Eglise de Lyon, durant le dernier quart du IIe siècle. C'était un homme crédule et dépourvu de sens critique,

(1) Il a été particulièrement étudié en France par MM. J. Réville, *Le Quatrième Evangile*, Paris, E. Leroux, 1902, in-8° et A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris, A. Picard et fils, 1903, in-8°.

prédisposé, par conséquent, aux bévues et aux imprudences de langage ; il avance, sans d'ailleurs en donner de preuve, que le IVe Evangile fut écrit à Ephèse, par l'apôtre Jean, pour combattre divers hérétiques. Cette opinion, acceptée par l'enseignement catholique, soulève les objections les plus graves : d'abord les quelques détails relatifs à Jean qui se trouvent épars dans les Synoptiques et les *Actes des Apôtres*(1), le représentent comme un simple pêcheur du lac de Tibériade, ardent et plein de zèle pour Jésus, mais, au demeurant, excellent juif et très ignorant ; or les *Actes* le montrent sous cet aspect alors qu'il a plus de soixante ans, comment aurait-il pu, sur la fin de sa vie, se muer en ce génie spéculatif, pénétré de philosophie judéo-alexandrine, qui s'épanouit dans le IVe Evangile ? En admettant même qu'il faille voir dans cet extraordinaire phénomène la marque d'un don de l'Esprit saint, comment admettre qu'une si glorieuse vieillesse, qui aurait dû illuminer la chrétienté tout entière, n'ait pas même laissé de trace, à la fin du Ier siècle, dans le pays où elle s'écoula, à Ephèse ? Aucun des témoignages voisins de ce temps-là, qui se rapportent à la vie religieuse de cette ville, ne nous dit un mot de l'apôtre Jean. Un tel silence va de soi, si, comme nous avons quelques bonnes raisons de le croire, Jean fut mis à mort par les Juifs de Jérusalem peu de temps avant leur révolte de l'année 66. Il paraît donc vraisemblable qu'au courant du IIe siècle, il s'est produit une confusion, qui explique l'erreur d'Irénée, entre Jean l'apôtre et un autre Jean, mort effectivement à Ephèse, dans un âge avancé : on l'appelle Jean l'Ancien et il n'est peut-être pas impossible de lui rapporter la composition du IVe Evangile. Cet écrit, issu vraisemblablement d'un petit cénacle, ne surmonta que lentement les défiances faciles à comprendre qu'il rencontra

(1) Ex. : *Mt.*, IV, 21; X, 2; XII; *Mc.*, 1, 19; III, 17; XVI, 1; XXVI, 37; *Lc.*, V. 10; *Actes*, II, 46; III, 12; IV, 13; V, 12.

d'abord dans les communautés chrétiennes (1) : il ne s'y maintint même que parce qu'il offrait des formules excellentes à l'évolution de la pensée chrétienne sur Jésus ; aussi ses partisans durent-ils aisément accepter une confusion entre les deux Jean, qui lui prêtait une grande autorité. Ainsi s'établit la légende qui dure encore dans l'enseignement ecclésiastique ; elle est ruinée dans l'esprit de tous les critiques indépendants.

L'authenticité de la plupart des autres livres du Nouveau Testament n'est pas plus assurée. Que les *Actes des Apôtres* ne soient qu'une compilation, c'est un point qui ne fait plus question : on y a distingué jusqu'à cinq couches de documents différents. Des Epîtres de saint Paul, quatre à peine, celles qui s'adressent l'une *aux Romains*, l'autre *aux Galates*, les deux dernières *aux Corinthiens*, sont acceptées pour la plupart des érudits (2) ; quatre autres, deux *à Timothée*, une *à Tite*, dites *Pastorales*, et une *aux Hébreux*, sont définitivement considérées comme apocryphes et attribuées à des anonymes: les cinq qui restent demeurent l'objet de contestations. Apocryphes assurément la Seconde Epître de Pierre, celle de Jacques, celle de Jude ; la première de Pierre, que Renan acceptait encore, n'est plus aujourd'hui défendable ; enfin l'attribution de l'*Apocalypse* et des Epîtres johanniques à l'apôtre Jean rencontre autant de difficultés que l'authentification sous le nom du IVe Evangile. Loin d'avoir été écrite, comme on serait tenté de le croire, sous le coup de l'inspiration et d'un seul trait, l'*Apocalypse* est une laborieuse composition, qui laisse apercevoir plusieurs couches rédactionnelles.

(1) S. Irénée, *Adversus omnes haer.*, III, 11, 9, connait quantité de chrétiens qui le rejettent, dans le dernier quart du IIe siècle

(2) Elles-mêmes ont été contestées, mais on peut dire qu'elles ont résisté à la critique ; il ne reste pas moins à craindre qu'elles n'aient subi quelques retouches, notamment de la part de l'hérésiarque Marcion, qui s'est beaucoup servi d'elles au IIe siècle.

En résumé, les conclusions qu'impose l'exégèse libérale, en ce qui regarde les origines des écrits du Nouveau Testament, se trouvent diamétralement opposées aux affirmations de la tradition catholique, à celles qu'il faut, en effet, supposer pour revêtir dès l'abord ces textes vénérables d'une autorité surnaturelle. Mises à part les quatre grandes Epîtres de saint Paul, ce sont des œuvres d'auteurs inconnus, qui, au lieu de n'avoir raconté que ce qu'ils savaient par une connaissance personnelle et directe, ont combiné des traditions et des récits antérieurs, suivant leurs tendances particulières et leurs desseins propres ; et cela fort loin déjà de la vie de Jésus, à l'extrême fin du Ier siècle et dans le premier quart du second — pour nous en tenir à des opinions prudentes.

D'ailleurs, l'autorité que leur prête l'Eglise ne leur a pas été reconnue dès le temps qui a suivi leur éclosion ; le Canon du Nouveau Testament ne s'est pas constitué tout d'un coup et c'est ce qui explique qu'il enferme des écrits si différents. A la fin du IVe siècle seulement, les vingt-sept ouvrages dont il se compose semblent généralement admis comme canoniques parmi les fidèles. Certains ne triomphaient qu'après avoir rencontré des résistances encore tenaces au début du IVe siècle ; par exemple, la Seconde Epître de Pierre, l'Epître *aux Hébreux*, les Epîtres de Jude et de Jacques, surtout l'*Apocalypse* (1). En revanche, les premiers siècles chrétiens avaient accepté comme authentiques et inspirés, divers livres aujourd'hui perdus, tels que l'Evangile *selon les Hébreux* et celui *selon les Egyptiens*, un Evangile, des Actes, une *Prédication* et une *Apocalypse* attribués à Pierre, des Actes de Paul, enfin le *Pasteur* d'Hermas, que nous possédons encore, mais qui n'a pu se maintenir au Canon. Les raisons qui ont déter-

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 23, 25; III, 3, 1; VII, 25.

miné la canonicité définitive de tel ou tel écrit nous échappent le plus souvent ; l'usage et le fait y ont eu la plus grande part ; mais, ce qui paraît évident, c'est que l'autorité qu'on a prêtée aux ouvrages anciens dans les Eglises des premiers siècles a toujours été en raison de la foi qu'on accordait à leur authenticité. Un faussaire n'était pas, d'ordinaire, un malhonnête homme, mais, au contraire, un chrétien bien intentionné, qui, persuadé de l'utilité pour les frères des idées qu'il avait découvertes, les plaçait modestement sous le nom d'un apôtre pour les faire accepter. Chacun de nos livres canoniques a fait sa fortune tout seul, indépendamment des autres, et c'est après avoir circulé isolément durant nombre d'années que tous les vingt-sept ont fini, au VII[e] ou au VIII[e] siècle, par se réunir dans le recueil appelé aujourd'hui Nouveau Testament.

***

Il fallait un temps dépourvu de méfiance et insensible aux plus redoutables difficultés, pour associer ainsi, comme les parties d'une même œuvre, des écrits aussi disparates par le ton, le caractère et parfois la doctrine. Qu'il existe quatre Evangiles canoniques et non pas un seul, il y a lieu déjà de s'en inquiéter, encore que saint Irénée, dès le II[e] siècle, ait pris soin de nous démontrer que ce nombre était fatidique (1). Les théologiens soutiennent qu'ils se complètent l'un l'autre, mais cette proposition ne résiste pas à l'examen. Les trois Synoptiques racontent, en somme, les mêmes événements; ils rapportent les mêmes discours du Seigneur et les différences qui les distinguent, au lieu de les mieux

(1) Irénée, III, 11, 8. Certains chrétiens de son temps n'acceptaient pourtant pas le IV[e] Evangile et certains accordaient encore confiance à d'autres recueils évangéliques.

faire entendre tous trois, n'interviennent, dans la généralité des cas, que pour créer des obscurités, en fondant des interprétations dissemblables des mêmes paroles et des mêmes épisodes. Quant au IV[e] Evangile, il n'est pas superposable aux autres ; il ne peut entrer en concordance avec eux ni sous le rapport de la chronologie ni même sous celui des faits ; il donne de Jésus et de sa doctrine une impression inconciliable avec celle qui ressort des Synoptiques ; les théologiens se sont inutilement épuisés à prouver le contraire.

Il ne faut sans doute pas exagérer les divergences des Synoptiques, mais il est plus qu'imprudent de les nier, car, sur des points capitaux, elles rendent très hasardeuse l'intelligence du fait en cause. Il suffit, pour mesurer la portée de cette remarque, de lire parallèlement les trois récits de la Passion et plus particulièrement ceux de la Cène et de la Résurrection. En définitive, et en dépit de la fameuse synopse, une vie de Jésus construite avec le seul Matthieu serait, à tous points de vue, sensiblement différente d'une autre qui n'utiliserait que Marc ou Luc. Dès le II[e] siècle, les théologiens entreprenaient un vaste travail de conciliation qui, toujours recommencé, est toujours à refaire et que certains jugeaient déjà manqué au temps de saint Augustin (1). Cependant l'exégèse alexandrine, dont le grand maître fut Origène, au III[e] siècle, en interprétant les textes saints « selon l'esprit », c'est-à-dire en remplaçant leur véritable sens par un autre, symbolique et arbitraire, avait trouvé une méthode qu'aucun obstacle n'arrêtait ; elle enthousiasma le moyen âge et lui cacha les plus redoutables contradictions.

Celles-ci n'en demeurent pas moins. Par exemple, les deux gé-

(1) Voyez son *De Consensu Evangelist.*, I, XXXV, 54 et son traité *Questionum evangel. libri duo*, bon recueil des difficultés que les chrétiens du IV[e] siècle découvraient dans les Evangiles.

néalogies de Jésus qu'on trouve dans Matthieu et dans Luc, non seulement contredisent l'histoire de la naissance virginale, puisque c'est par Joseph qu'elles rattachent le Christ à David, mais encore se contredisent entre elles dans le détail qu'elles donnent des ascendants de Jésus (1). Elles contredisent de même une parole de Jésus qui reproche aux scribes d'enseigner que le Messie attendu par les Juifs doit descendre de David (2). Autre chose : à en croire les Synoptiques, le Christ commencerait sa vie publique vers l'âge de trente ans (*Lc.*, *III*, 1 et 23), mais, à s'en rapporter au IVe Evangile, il faudrait penser qu'il avait alors environ quarante-cinq ans (*Jn.*, VIII, 57). Selon les Synoptiques encore, cette vie publique se limiterait à un an et demi, ou à deux ans, tout au plus ; le IVe Evangile l'étend à trois ans et demi. Les Synoptiques placent la mort de Jésus le 15 du mois de nizan, le IVe Evangile le 14, divergence d'où sont sorties d'incroyables difficultés, non seulement de pure chronologie, mais surtout d'exégèse ; et en effet la Cène ne saurait être comprise comme un repas pascal si on admet la version johannique, qui veut que la crucifixion ait eu lieu « le jour de préparation », c'est-à-dire la veille de la Pâque, alors que les Synoptiques reportent le dernier souper du Christ au jour même de la Pâque et le présentent comme une pâque juive.

Nous nous en tenons ici à des contradictions de fait, immédiatement visibles et qui ne nous font point sortir des Evangiles (3); combien plus troublante encore serait, par exemple, une com-

(1) *Mt.*, I, 1-17; *Lc.*, III 23-38. Les théologiens ont proposé les conciliations les plus ingénieuses : toutes se sont brisées contre l'évidence des textes.

(2) *Mt.*, XXII 41 et ss. *Mc.*, XII 35 et ss., *Lc.*, X, 41 et ss.

(3) Il serait d'ailleurs aisé de les multiplier : Sont-ce deux larrons qui ont insulté Jésus en croix (*Mt.*, XXVII, 44), ou un seul (*Lc.*, XXIII, 30 et 5.) ? Quand a lieu l'Ascension ? Le jour de la résurrection (*Lc.*, XXIV, 51) ou quarante jours après (*Actes*, I, 3) ? Sont-ce *les pauvres* qui sont heureux (*Lc.*, VI, 20), ou les *pauvres en esprit* (*Mt.*, V., 3). Etc...

paraison entre l'image de Jésus que nous représentent les Synoptiques, celle que nous impose le IV[e] Evangile et celle que nous trace Paul, sur la foi de sa révélation particulière et en fonction de sa métaphysique personnelle ! Comment concilier les récits, contradictoires dans leur lettre et leur esprit, que nous lisons dans les *Actes des Apôtres* et dans *l'Epître aux Galates*, sur les rapports de Paul et des apôtres de Jérusalem (1) ? Comment accorder la violence toute juive de *l'Apocalypse* avec la mansuétude des Synoptiques et avec la métaphysique alexandrine du IV[e] Evangile ? Où trouver dans tous ces écrits, je ne dis pas l'unité de ton, mais l'unité d'inspiration, l'unité de doctrine, ou seulement d'impression, qui serait indispensable pour reconnaître *humainement* dans leur ensemble la révélation d'une vérité et d'un Esprit ? En bonne critique, le Nouveau Testament nous paraît donc comme la collection, sous une couverture commune, d'œuvres disparates et composites, issues d'auteurs, de milieux et de pensées religieuses différents, reflets de moments très distincts de la spéculation et de la tradition primitives, variations discordantes sur le thème commun de la messianité de Jésus.

D'une confiance qui ne demandait qu'à s'offrir, il ne nous reste plus que des débris et c'est trop certains d'avance de la réponse que nous réservent les textes que nous posons la question de l'inerrance du Nouveau Testament. Négligeons les singularités sous lesquelles pourraient bien se cacher de simples bourdes, telles que diables qui se glissent dans le corps de porcs, figuier maudit parce qu'il ne porte pas de figues dans la saison qui n'en produit point, miracles plus ou moins invraisemblables et attachons-nous à un seul fait, il est vrai capital. De nos jours, nombre d'exégètes protestants n'ont voulu voir dans l'enseignement de Jésus

(1) *Gal.* II, *Actes*, XV.

qu'un admirable effort pour hâter le perfectionnement moral de l'homme et ils entendent par « la venue du Royaume » l'avènement définitif de la justice parmi nous ; mais ce n'est là qu'une interprétation moderne et tendancieuse, que les textes, historiquement entendus, contredisent. L'annonce de la *proche venue du Royaume* occupe évidemment le centre de la prédication du Christ ; s'il nous est facile d'affirmer que ces mots n'évoquent pas dans son esprit les images de batailles et de victoires chères aux Juifs de son temps, il nous est moins commode de définir ce qu'il prétendait leur faire exprimer ; mais il n'en demeure pas moins certain que la transformation qu'il annonçait doit être conçue comme quelque chose de matériel, de situé hors de l'homme et non pas comme une simple révolution spirituelle (1). C'est bien ainsi que l'a compris la grande majorité des chrétiens des deux ou trois premières générations. Or cette transformation profonde, dont l'*Apocalypse* a tracé un schéma éblouissant, le Christ, au dire des Synoptiques, l'a annoncée comme imminente : « Je vous le dis en vérité, aurait-il prononcé, quelques-uns de ceux qui sont ici présents ne mourront pas avant d'avoir vu venir le Royaume de Dieu (2). » Et les premiers fidèles ont si bien entendu ces paroles comme on les entend quand on les écoute sans opinion préconçue, le sens leur en étant fixé par une tradition évidemment apostolique, qu'ils ont vécu dans l'attente anxieuse de la *parousie*, c'est-à-dire du retour du Maître, qui devait marquer, avec la fin du vieux monde, l'aurore des temps nouveaux. Leur mot de ralliement était *Maranatha :* le Seigneur arrive ! Or les disciples directs de Jésus sont morts et, depuis, quantité de générations

(1) Un seul texte de Luc, XVII, 20-21, obscur et discutable, peut servir à fonder la thèse du protestantisme libéral, soutenue avec éclat par M. Harnack, dans *L'Essence du Christianisme*, Paris, Fischbacher, 1902, in-12° et que M. Loisy a refutée dans l'*Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902, in-12°.

(2) *Mt.*, XVI, 28; *Mc.*, IX, 1; *Lc.*, IX, 27.

chrétiennes sont descendues dans la tombe, qui n'ont pas vu se lever le dernier jour. Les Evangiles et la plupart des écrits du Nouveau Testament qui annoncent l'imminence de la *parousie*, qui la présentent aux fidèles comme l'encouragement suprême, enferment donc une erreur manifeste et d'une gravité extrême, car, enfin, que reste-t-il d'un édifice dont la clef de voûte vient à manquer ?

*
* *

Certains catholiques d'avant-garde semblent aujourd'hui prendre assez allègrement leur parti du désordre que la critique moderne a porté dans l'édifice biblique; ils se donnent volontiers l'air de plaindre les protestants dont la foi repose toute sur le Livre révélé et ne doit pas survivre à sa ruine, tandis que l'Eglise catholique, aussi solidement appuyée sur la Tradition que sur le texte, conserve toujours la première de ses assises, si la seconde vient à lui faire défaut ; c'est pourquoi elle peut envisager la crise biblique « avec une entière sérénité » (1). « Il est incontestable, écrit M. Leclère (2), que nous autres, catholiques modernes, nous croyons à la Bible parce que nous croyons à l'Eglise, que nous ne puisons dans la Bible que des raisons supplémentaires de croire à l'Eglise et que si nous y puisons ces raisons supplémentaires, c'est que tout d'abord nous avons foi en celle-ci. » Il y a longtemps que saint Augustin disait de même : « Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y décidait. (3) » Quelle est donc au juste et en droit la valeur de cette autorité que l'Eglise prétend fonder sur une tradition inspirée et qui s'élève au dessus de la lettre des textes ?

(1) C'est la propre expression d'un intellectuel catholique, M. Beudant, dans Rifaux, *Les conditions du retour au catholicisme*, p. 104.
(2) Professeur à l'Université de Berne, dans Rifaux, *Op. cit.*, p. 290.
(3) *Contra epistulam Manichaei*, 6.

Car si l'orthodoxie ne sacrifie rien des Ecritures et considère qu'elles sont partie intégrante de la révélation totale, il paraît pourtant certain qu'elle a une tendance invincible à les subordonner à la Tradition qui la fait vivre ; et cela, non seulement sous la pression de la nécessité, mais encore en vertu de conclusions posées par ses plus illustres théologiens, au temps où les Réformateurs prétendaient s'en tenir à la seule Ecriture.

La vraie religion, disaient-ils, est antérieure à l'Ecriture, non seulement dans l'antiquité juive, mais aussi dans les temps apostoliques ; à ces deux reprises, elle a donc reposé durant nombre d'années sur la Tradition ; la prédication seule entrait dans le dessein des apôtres, et, en somme, la plupart des écrits qui composent le Nouveau Testament sont des œuvres de circonstance ; ils n'ont exprimé une partie des vérités éternelles que sous l'angle de préoccupations particulières. L'Ecriture est évidemment incomplète et obscure, puisqu'elle ne dit pas tout de la doctrine de salut professée par le Christ, que certains dogmes n'y paraissent pas, que d'autres y sont présentés sous une forme qui les cache au commun des hommes : ainsi les apôtres n'ont pas voulu que les rites les plus saints, les sacrements, fussent, par une description trop précise, rendus accessibles aux railleries sacrilèges des païens. Enfin l'Ecriture elle-même n'a pas fixé son canon. Ces lacunes, l'enseignement oral des apôtres ne les présentait pas ; ces obscurités, il les éclaircissait et la Tradition a reçu mission de conserver et de transmettre jusqu'à nous compléments et éclaircissements. Le Saint-Esprit, après être descendu sur les apôtres, a veillé, à travers les siècles, sur l'intégrité de leur doctrine ; il a continué d'inspirer ceux qui ont reçu pouvoir régulier de la répandre et de l'expliquer.

On ne voit guère comment mesurer la partie de la doctrine

du Christ qui manque dans les Ecritures. Qui prouve que l'enseignement apostolique la contenait et qu'elle comprenait justement tout ce qui, de la doctrine catholique, ne se retrouve pas dans les textes ? Qui prouve encore que la Tradition nous apporte vraiment l'image de cet enseignement apostolique ; que l'Eglise possède en elle la règle divine qui la fait arbitre infaillible de controverses ? Ses théologiens, pour établir son droit, avancent plusieurs passages de l'Ecriture, mais nous n'en pouvons pas tenir compte, puisque nous cherchons un appui pour la foi et la révélation en dehors du Livre. Ils invoquent aussi *le fait*, à savoir que, depuis les origines, ce sont toujours les autorités ecclésiastiques, conciles ou papes, qui ont tranché les controverses intéressant la foi. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon la force matérielle de l'Eglise, la supériorité d'une organisation collective sur des isolés ou de petits groupes ? L'exercice de l'autorité suffit-il donc à la légitimer ? Et d'ailleurs qu'entend-on par *trancher* ? Les ariens ont-ils donc accepté la sentence du concile de Nicée, les protestants celle du concile de Trente ? Reste l'argument décisif : celui de la continuité de l'Eglise et de la permanence de la Tradition. Chaque évêque actuel se rattache à un apôtre par un lien visible, car la série ininterrompue de ses prédécesseurs, celles des évêques des diverses Eglises issues successivement les unes des autres et dont la dernière est mère de la sienne, le conduisent, comme s'il suivait les rameaux d'un arbre généalogique, jusqu'à une des grosses branches primitives, jusqu'au tronc initial, c'est-à-dire jusqu'au collège des apôtres. La tradition apostolique est la sève de l'arbre ; elle en nourrit encore jusqu'au dernier bourgeon ; c'est ainsi que, de saint Pierre à Pie X, la même vérité s'est transmise à Rome, d'un pontife à l'autre, intégrale et pure, par la grâce du Saint-Esprit. Si, en effet, le développement de l'Eglise

correspondait à celui d'un arbre fécond qui chaque année grandit un peu, puis abandonne ses fruits et perd ses feuilles, sans cesser d'être lui-même, sans que se modifient jamais son essence et ses propriétés, c'est-à-dire s'il s'était accompli suivant le même mode et dans les mêmes formes, il y aurait lieu de prêter la plus grande attention à l'argument que recouvre cette image. Malheureusement, il suffit de l'avancer pour qu'aussitôt surgissent les questions les plus inquiétantes, les objections les plus graves. Dès les temps apostoliques, la régularité de transmission de la Tradition a-t-elle donc été assurée par une organisation ferme de l'Eglise, de près, ou même de loin, analogue à celle qui existe de nos jours ? L'Eglise primitive comptait-elle à sa tête un pape, désigné par Jésus comme son vicaire, des évêques, institués dans chaque église par les apôtres ? Qu'il en ait été ainsi, l'orthodoxie catholique l'affirme volontiers, mais l'histoire établit le contraire. Les plus anciennes communautés chrétiennes ne sont arrivées que peu à peu à se donner une organisation régulière, au cours du Ier siècle ; durant tout ce temps, elles restèrent ouvertes aux prophètes itinérants, qui venaient Dieu sait d'où, aux révélations de leurs propres inspirés, pratiquement incontrôlables et acceptées, en définitive, au suffrage universel, par le consentement commun des fidèles de chaque église : aucune uniformité de gouvernement, à plus forte raison pas de gouvernement commun, pas de règle de foi unique ; que devenait donc alors la Tradition apostolique ? Qui prenait soin de la garder scrupuleusement ? L'épiscopat monarchique, très remarquable instrument de discipline et de conservation, ne s'est partout établi que durant le IIe siècle ; ne peut-on craindre qu'à l'époque où il triompha la Tradition apostolique n'ait déjà couru des hasards dangereux, subi des atteintes irrémédiables ? Qui pourrait soutenir que depuis elle s'est toujours

conservée intacte ? Qui veillait sur elle et la protégeait avant qu'un pape présidât à l'Eglise entière ? Les conciles ? Mais les décisions dogmatiques s'y discutaient comme dans une assemblée quelconque et c'était à la majorité des voix qu'on y proclamait une opinion conforme à l'enseignement des apôtres. Le Saint-Esprit les inspirait ? Sans doute ; encore que la preuve en soit difficile à faire, mais il ne s'agit pas ici de la perpétuité de l'inspiration dans l'Eglise, il s'agit d'un fait très terre à terre : les Pères des divers conciles qui ont prononcé sur la foi possédaient-ils, oui ou non, le dépôt de l'enseignement apostolique ? Les débats et les hésitations que les documents nous révèlent parmi eux, à toutes les époques et sur les points les plus importants, nous inclinent vers la négative. Nous verrons bientôt que l'assurance affichée par la papauté de posséder intacte la tradition de saint Pierre et de saint Paul n'est pas non plus digne de confiance. Alors, qu'est-ce qui pourrait bien prouver que la Tradition, si souvent invoquée par l'Eglise, nous rend pourtant aujourd'hui les enseignements apostoliques que nous refusent les Ecritures ? Deux constatations peut-être : D'abord celle de la force propre de cette Tradition, de son rayonnement divin ; ensuite celle de sa parfaite constance. Mais où trouver ces *signes* rassurants ? Quand, toute seule, et sans le secours de la force matérielle, la Tradition a-t-elle imposé silence à l'orgueil des doctrines individuelles, réduit les hérétiques, évité les querelles, établi les interprétations textuelles inébranlables ? Si elle avait toujours possédé ce caractère d'évidence qu'on se plaît à attacher à la révélation, aurait-elle rendu nécessaire la levée de cette extraordinaire et obscure forêt théologique, dont les broussailles la cachent maintenant à tous les yeux ? D'autre part, il faut beaucoup d'ignorance, ou, à l'inverse, beaucoup de raffinement dans cette subtilité d'école à laquelle ne résiste, du

moins en apparence, aucune contradiction, pour affirmer que la Tradition n'a pas varié, qu'elle n'a jamais fait que répéter ce que les apôtres lui ont jadis appris, et qu'expliquer, selon une norme invariable, les difficultés des textes ou des dogmes révélés. En réalité, loin de représenter dans l'Eglise une sorte d'étalon de la foi, d'y être l'élément fixe et invariable par excellence de la doctrine sacrée, elle y est l'élément infiniment mobile, l'organe d'adaptation qui, par un travail obscur et délié, accommode les vieilles croyances aux exigences des temps et des hommes les plus divers. On pourrait écrire son histoire ; ce serait celle d'une évolution qui suit les étapes de la pensée chrétienne et les stades de sa formation parmi les controverses hérétiques. En dernière analyse, c'est toujours dans l'Ecriture qu'elle trouve son appui et il ne lui resterait pas grand'chose de ses justifications si elle renonçait à celles que la Bible lui fournit. Du point de vue de la critique, la Tradition n'a de valeur qu'en fonction des textes ; c'est seulement en recherchant les rapports qu'elle peut présenter avec les plus anciens d'entre eux, ceux du Nouveau Testament, que nous avons quelque chance de découvrir ce qu'elle peut encore contenir de primitif. Il devient alors inutile, en ce qui regarde cette preuve de l'inspiration immanente dans l'Eglise que nous recherchons en ce moment, de la séparer de l'Ecriture. D'où il suit que l'inspiration de la Tradition n'est pas mieux établie historiquement que la révélation des Ecritures et que nous tombons, en ce qui touche à la légitimité du magistère de l'Eglise, dans la plus complète incertitude.



De ce que la révélation ne s'est montrée à nous, avec une évidence qui désarme la critique, ni dans l'Ecriture ni dans le

Tradition, nous n'avons pas encore le droit de conclure que l'Eglise ne la possède pas ; nous pouvons seulement dire que nous n'avons pas jusqu'ici rencontré de bonnes preuves de sa réalité ; les écrits des théologiens en renferment quelques autres, dont il nous faut tenir compte.

L'Ancien Testament, disent-ils, contient un grand nombre de prophéties, dont le Nouveau et la Tradition nous montrent l'accomplissement ; ce qui prouve manifestement la présence de Dieu dans l'Eglise. De tous temps, ajoutent-ils, le précieux don de miracle a favorisé les plus saints d'entre les serviteurs du vrai Dieu ; depuis le sacrifice du Calvaire, il appartient tout entier à l'Eglise catholique, et il s'y manifeste encore, comme la marque indestructible de la vérité et de la grâce divine. Il faudrait aussi voir un argument en faveur de la divinité de la doctrine chrétienne qu'incarne l'Eglise, dans la puissance de son action morale qui se montre capable de transformer radicalement les hommes pervers. Enfin la civilisation moderne, dans ses éléments les meilleurs et les plus féconds, est d'inspiration chrétienne ; le souffle chrétien y a fait épanouir des merveilles d'art et de raison ; comment ne serait-il pas le souffle même de Dieu ?

Ces *preuves*, encore qu'indirectes, nous paraîtraient d'une force singulière si elles étaient solides ; malheureusement l'examen critique ne leur est pas favorable.

Les plus vieux apologistes de la foi, ceux qui se donnaient mission de la défendre et de la propager dans le monde romain des premiers siècles, faisaient grand état des prophéties ; les Juifs, dont ils prenaient la suite en adoptant la Bible, y avaient toujours attaché une très grande importance, puisqu'ils fondaient sur elles leurs espérances d'avenir, et les Gréco-Romains eux-mêmes en acceptaient le principe, puisqu'ils avaient

foi en plusieurs moyens de prévision. Comme l'expérience nous a montré que souvent les prédictions sont fabriquées ou arrangées d'après les événements qu'elles annoncent, nous sommes *a priori* assez mal disposés à l'égard de la preuve prophétique et j'imagine que cette défiance est pour quelque chose dans la discrétion que mettent à l'employer la plupart des apologistes modernes. Cependant le concile du Vatican place encore les prophéties, à côté des miracles, parmi les preuves certaines de la révélation, et la théologie officielle n'a nullement renoncé à en tirer argument. Mais, en vérité, lorsqu'on compare les textes de la Bible réputés prophétiques à l'usage qu'en ont fait les théologiens, on ne peut qu'être frappé du caractère arbitraire de l'interprétation qu'ils en ont donnée. C'est un apologiste catholique qui l'avoue (1) : « On pourrait prendre l'une après l'autre toutes (les prophéties) qui sont citées dans le Nouveau Testament, toutes celles qui ont gardé leur place dans les livres d'apologétique, depuis la malédiction du serpent de la Genèse, jusqu'aux descriptions symboliques de l'Apocalypse, sans en trouver beaucoup qui aient eu évidemment pour ceux qui les ont écrites le sens précis que la tradition leur attribue et qui soient manifestement des prédictions, c'est-à-dire des miracles de prévision dans le sens rigoureux du mot. » On ne saurait mieux dire. Dans une collection d'écrits aussi vaste que l'Ancien Testament, il est facile de trouver bon nombre de phrases, qui, isolées de leur contexte, rapprochées d'événements ultérieurs et convenablement interprétées, semblent les annoncer, au besoin les décrire. Il faut aussi prendre garde aux simples rapprochements verbaux, à l'abus des explications symboliques, dont les Alexandrins usaient largement dans leur exégèse de

(1) Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, p. 374 et s.

la Bible, avant de connaître le christianisme, dont ils ont abusé après en toute circonstance ; c'est par une application de ce système d'interprétation, dont Clément d'Alexandrie ou Origène nous offrent, au III[e] siècle, des modèles achevés, que tant d'objets dans la nature ont pu être considérés comme prémontoires de la croix rédemptrice : l'ancre du navire, les bras étendus de l'homme, la lettre T, etc... Il faut enfin tenir compte et se méfier de singulières coïncidences ; j'en citerai un exemple, choisi exprès hors du champ biblique. Le cardinal Pierre d'Ailly (mort en 1425), qui fut grand adepte de l'astrologie, établit, sur de graves calculs, une formule de retour périodique des grandes conjonctions de Saturne et de Jupiter, dont chacune doit marquer sur terre des événements extraordinaires, tous les 960 ans ; la plus rapprochée qu'il prévoyait, par simple application de sa formule, se placerait, disait-il, en l'an de grâce 1789 et se signalerait par de profonds et violents changements dans les lois et les partis (*circa leges et sectas*) (1). Est-il dans la Bible une seule prophétie qui offre plus de précision et, en fait, plus d'exactitude apparente ? Et pourtant qui songerait à y chercher autre chose que l'application mécanique d'une formule hasardeuse, une supposition en soi très vague, que l'événement seul a rendue précise et frappante ? Qui avancera qu'elle justifie la foi en l'astrologie judiciaire ? Quand Platon, dans un passage célèbre de sa *République*, dépeignait le sort lamentable du Juste qu'attendent l'injure et la mort sur la croix, il n'était pas prophète, au sens ecclésiastique du mot ; une clarté particulière ne lui laissait pas entrevoir le Calvaire ; il tirait seulement une conclusion vraisemblable d'un rapprochement de son idéal de justice et de la brutalité ignorante de l'in-

(1) *Tractatus elucidarius astronomice concordie cum theologia et cum hystorica narratione*, LX.

justice humaine ; il présentait, sous la forme d'une image construite avec des traits empruntés à son temps, et non pas à l'avenir, une vérité qu'il jugeait évidente. Pourtant les Pères ont proclamé que Platon avait, en écrivant ces quelques lignes, suivi l'inspiration d'en haut, qu'il avait, sans d'ailleurs le savoir, prévu la mort de Jésus,et sur cette considération, entre autres, ils ont volontiers reconnu que les œuvres du grand philosophe contenaient quelques parcelles de la vérité divine.

Prenons donc maintenant quelques exemples de prophéties bibliques. Si l'on parcourt le recueil de Psaumes que la tradition attribue à David et qui lui sont postérieurs, on remarque que plusieurs d'entre eux font allusion à un Juste incompris et qui souffre pour Dieu ; d'autres développent ce qu'on peut appeler le thème messianique ; ils exaltent, en termes plus ou moins clairs, la grande espérance d'Israël vaincu : la venue d'un envoyé de Dieu qui rétablira son peuple dans sa gloire. Qui les lit, sans arrière-pensée d'y découvrir plus qu'ils ne disent, y reconnaîtra simplement des idées familières aux Juifs pieux du temps de la domination persane et de la grecque, et le développement de quelques lieux communs, repris sans cesse par leurs écrivains sacrés : les hommes restent sourds à la voix de l'Eternel ; ils ont méconnu ses prophètes et les ont persécutés ; maintenant ils souffrent, pour leurs crimes, l'opprobre et l'humiliation, mais, quand Dieu les jugera assez punis, il leur enverra le vengeur juste et puissant qui mettra sous leurs pieds la tête de leurs oppresseurs. Qu'on lise au contraire ces poèmes sous l'empire de la conviction que le Juste annoncé est venu, qu'il a souffert l'injure et l'ignominie, qu'il est mort de la main des Juifs, sans avoir pu amollir leur cœur et, pour peu qu'on ait l'esprit naturellement porté à croire aux prédictions, tous les détails, par une insensible déformation, devien-

dront caractéristiques de l'avenir. Qui doutera, en ce cas, que le *Psaume XXII* n'annonce la passion du Christ, quand il dit (verset 17) : « Car des chiens m'ont environné, une bande de gens méchants m'a entouré et ils ont percé mes mains et mes pieds? » Comment ne pas reconnaître Jésus dans celui qui a souffert l'opprobre à cause de Dieu, qui est étranger à ses frères, qui est abreuvé de fiel et de vinaigre (*Ps.* L, XIX, 8 ; 9 ; 22) (1) et dans celui « qui annonce la justice de Dieu dans une grande assemblée » (*Ps.* XL, 10) ? Pourtant, lorsqu'on y regarde de près, on s'aperçoit que le premier trait, si clair en apparence, celui qui se rapporte au percement des mains et des pieds, n'existe pas dans le texte hébreu et constitue un contre-sens des traducteurs grecs de la Bible, des Alexandrins, peut-être influencés par le passage de Platon que je rappelais tout à l'heure ; les autres textes manquent absolument de la précision qui permettrait de les rapporter à Jésus avec certitude. Il n'a fallu qu'un peu de bonne volonté pour permettre à l'exégèse, qui relève tant de prophéties dans les *Psaumes*, de découvrir dans les élans érotiques du *Cantique des Cantiques* la préfiguration de l'union mystique de Jésus-Christ et de son Eglise !

Sans doute quelques versets réputés prophétiques sont capables d'étonner un lecteur mal averti. Par exemple, quand le prophète Michée disait (V, 2) : « Mais toi Bethléem vers Ephrath, encore que tu sois petite entre les milliers de Juda, c'est de toi que sortira pour moi celui qui doit être le dominateur d'Israël », ne voyait-il pas déjà l'étable où naîtrait Jésus ? Et Isaïe (VII, 14), quand il écrivait : « C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe; voici : une vierge concevra et elle enfantera un fils et on appellera son nom Emma-

(1) Voir de même *Ps.* L ; LXIX, CIX et quantité de traits épars dans les autres.

nuel », ne prophétisait-il pas la naissance virginale du Messie ? Hélas ! la lecture du seul IVe Evangile nous met en garde contre de semblables conclusions ; nous y voyons trop souvent que Jésus fait ou dit ceci ou cela « pour accomplir les prophéties » (1), au point qu'il ne consent à mourir que lorsque « tout est accompli » (XIX, 30). Comment ne pas se demander alors si les traditions déjà mûries, qui nous sont parvenues sur Jésus dans les Synoptiques, n'ont pas subi plus ou moins l'influence des prophéties, et, pour qu'elles fussent justifiées, n'ont pas insensiblement mis leurs souvenirs en harmonie avec elles ? C'est là une crainte que l'exégèse scientifique rend chaque jour plus légitime. Ne savons-nous pas, par exemple, que tous les textes primitifs, les Evangiles eux-mêmes, désignent Jésus sous le nom de Nazaréen ? Marc en particulier, qui laisse de côté les récits de la naissance et de l'enfance du Christ, ne paraît pas douter qu'il ne soit né à Nazareth (VI, 1) ; et pourtant la Tradition, plus forte que les faits, avait déjà fixé dans l'étable de Bethléem la naissance de l'Enfant divin avant la rédaction de nos Evangiles. Matthieu pense applanir la difficulté en disant qu'il naît à Bethléem et vit à Nazareth ; mais c'est là un artifice trop visible. En réalité, à partir du jour où il est admis par les disciples du maître Nazaréen qu'il faut voir en lui le Messie attendu, il devient nécessaire, pour que Michée ne reçoive point de démenti, qu'il naisse à Bethléem, et la légende se met en marche, aidée du désir de rapprocher Jésus de David, dont Bethléem était aussi la patrie : le surprenant accord du prophète et de la tradition définitivement admise par les chrétiens n'a plus rien qui nous étonne. Il en va de même du texte d'Isaïe. S'il avait été exactement interprété, il n'aurait porté

(1) Exemples : *Jn.*, XII, 36 et 55. ; XIII, 18 ; XVII, 12 ; XVIII, 9 ; XIX, 24.

aucune conséquence. Le passage dont il fait partie ne veut qu'annoncer au roi Achaz la prochaine délivrance du royaume de Juda, laquelle devait venir, disait le prophète, avant que l'enfant qu'une femme portait dans son sein sût distinguer le bien du mal (15-16) ; manière de parler qui voulait dire *bientôt*, sans préciser plus qu'il ne convenait. Le mal vint de ce que les Septante, ici encore, avaient commis un contre-sens ; où le texte hébreu portait *halema*, qui veut dire *jeune fille*, et qu'il convenait de rendre en grec par son équivalent, *néanis*, ils avaient mis le grec *parthenos*, qui signifie *vierge* et, malgré les protestations des hébraïsants, les chrétiens s'attachèrent au texte alexandrin. Il allait à l'encontre de la foi première en la paternité de Joseph, attestée par les généalogies ; il posait une affirmation réellement inconcevable pour un Juif, mais il apportait un *signe* décisif de la dignité surhumaine de Jésus, et il n'avait rien qui pût choquer un Grec, accoutumé aux naissances mythologiques. Ici encore ce sont les faits, ou du moins les récits qu'on en faisait à la fin du Ier siècle, qui se sont pliés aux exigences de la pseudo-prophétie.

Je pourrais multiplier les exemples, car la seconde génération chrétienne a mis une application particulière à considérer toute la vie de Jésus sous l'angle du prophétisme juif: interprétations arbitraires de textes isolés, contre-sens ou faux-sens, véritables coqs à l'âne, rien ne lui a coûté pour arriver à ses fins pieuses et, l'ingéniosité des Alexandrins aidant, peu à peu s'est élevée cette lourde forteresse de prophéties dont pas une pierre ne vaut quand on la regarde de près et où les positions réputées les plus fortes ne sont parfois défendues que par des apocryphes avérés (1). Remarquons enfin que si l'argument apologé-

(1) Je songe surtout à la grande prédiction de *Daniel*, IX, 24 et 55., qui est censée annoncer jusqu'à la date de la mort de Jésus ; or, le Livre de Daniel,

tique tiré des prophéties était critiquement recevable, il établirait la divinité du christianisme tout entier et non pas seulement celle du catholicisme.

***

La preuve de la révélation tirée des miracles n'a pas non plus beaucoup de solidité ! Le miracle, le *signe* qui prouve, était un argument démonstratif très prisé des Juifs et de tous les Orientaux; ce fut par le canal des religions orientales qu'il s'introduisit dans le monde gréco-romain. Les anciens Grecs et Romains connaissaient les *oracles*, avis ou prédictions dont les dieux favorisaient les hommes, et les *présages*, signes variés et souvent obscurs, mais pas toujours extraordinaires, des dispositions ou des intentions divines ; l'idée de fonder une vérité morale ou métaphysique sur un miracle leur était étrangère ; leurs *prodiges* eux-mêmes n'étaient pas, à proprement parler, des miracles, mais seulement des phénomènes rares et étonnants, tels que manifestation d'animaux monstrueux, chutes d'aérolithes, brusque renversement d'une statue, etc. Le miracle est quelque chose de plus (1) ; c'est une rupture des lois naturelles, une exception précise et éclatante par laquelle se manifeste Dieu et qui constitue, en faveur de l'Eglise, une preuve décisive de véracité et d'inspiration. Cette proposition, soutenue avec confiance par les plus modernes théologiens, réserve de singulières déceptions à qui la serre de près.

D'abord, c'est une question de savoir si le miracle peut se produire ; car, enfin, le miracle est un fait ou n'est pas ; com-

que la tradition chrétienne place au milieu du VII[e] siècle avant notre ère, est l'œuvre d'un faussaire, de cinq siècles plus jeune, au moins.

(1) On lira avec profit les deux petits livres de M. P. Saintyves, *Le miracle et la critique historique* et *Le miracle et la critique scientifique*, Paris, Em. Nourry, 2 vol. in-12°, 1906 et 1907.

4

ment décider qu'un fait sort de l'ordre de la nature ? Connaissons-nous donc toutes les lois naturelles ? Toutes les applications de celles d'entre elles que nous soupçonnons à peine sont-elles pour nous si évidentes que nous puissions prononcer qu'un fait n'entre décidément dans les conditions d'aucune ? Comment est-il possible d'établir une relation certaine, telle que celle que voient les théologiens, entre ce fait et la vérité surnaturelle qu'il est censé démontrer ? Comment d'ailleurs démêler avec certitude, d'entre les contingences où nous vivons, le fait proprement surnaturel ? Le champ du miracle ne se rétrécit-il ou ne s'élargit-il pas singulièrement selon l'intelligence et la culture de celui qui l'explore ? Cependant prenons le fait le plus extravagant, le plus invraisemblable : un homme décapité, un martyr, si l'on veut, pour accepter la légende des céphalophores (1), ramasse sa tête et s'en va, la portant entre ses bras. Un tel phénomène surprendrait assurément un incrédule endurci, mais lui mettrait-il dans l'esprit le moindre soupçon d'une vérité dogmatique ? J'en doute. L'étonnement passé, notre homme se contenterait de dire : « Dans *certaines* circonstances, encore inexpliquées, et sous l'influence de *certaines* causes, encore inconnues, un décapité peut ramasser sa tête et s'en aller. » Si cette conclusion est possible en présence d'un miracle si extraordinaire, à plus forte raison l'est-elle devant le miracle banal, guérison, résurrection ou mort subite, qui foisonne dans la Bible ou dans les Vies des Saints ? Au vrai, le miracle n'est pris pour un argument que par ceux dont la conviction n'a pas besoin de lui ; au jugement d'un incrédule, il ne prouve rien ; il n'est pas.

(1) Tel saint Denis, par exemple. Les critiques admettent aujourd'hui que cette légende n'a d'autre fondement qu'une bourde populaire, interprétant à sa manière quelque représentation d'un martyr décapité, auquel l'artiste avait mis la tête dans les mains, pour figurer son genre de mort.

Au reste, s'il était, à qui ne pourrait-il pas profiter ? Toutes les religions qui l'ont voulu ont compté des miracles à leur service. A l'époque où le christianisme s'est répandu dans le monde romain, le miraculeux était, dans tous les temples, la monnaie courante. Rien ne devait plus ressembler à un de nos grands sanctuaires où fleurit la thaumaturgie qu'un temple d'Esculape, d'Apollon, d'Isis ou de Tanit ; les mêmes ex-voto y couvraient les murs, où les mêmes formules célébraient les mêmes faveurs de la divinité. Mais il y a de vrais et de faux miracles, répliquent les théologiens ; impostures et diableries doivent être distinguées des authentiques manifestations de Dieu. Sans doute ; mais les miraculés d'Esculape, ceux de Neptune, qui portaient au cou un tableau représentant le naufrage d'où le dieu les avait sauvés, parlaient-ils un autre langage ? Qui a raison ? Tout le monde sans doute : mais alors que vaut l'argument du miracle ? Certains apologistes sans prudence croient le fortifier en faveur des thèses catholiques, en faisant appel à l'expérience, à la constatation des prodiges que chaque jour voit naître en plusieurs endroits bénis du ciel. C'est là une enquête possible à mener, en effet, mais permettra-t-elle de faire le triage, dans le passé ,des vrais et des faux miracles ? De toute évidence, ce doit être une chose très difficile que de bien voir un miracle, d'écarter de soi les causes d'erreur, les illusions diverses, les auto-suggestions, si promptes à surgir et à tromper. Les hommes par lesquels nous connaissons les miracles bibliques, et même ceux du Christ, étaient-ils donc de ces esprits éclairés, précis, maîtres d'eux-mêmes, dont le témoignage présente toutes les garanties d'exactitude ? Il ne faut pas que la dignité dont la Tradition les a revêtus nous fasse illusion ; ils étaient Juifs et, de la domination persane au temps de Jésus, les Juifs se sont enfoncés de plus en plus dans le merveilleux

journalier ; le moindre fait qui sortait de l'habitude tout à fait courante passait pour prodigieux. A moins de souscrire les yeux clos au postulat qu'il s'agit justement de démontrer, celui d'une grâce d'en haut qui les aurait élevés au-dessus de leur humanité, comment ne pas craindre qu'ils aient partagé les faiblesses de leurs contemporains ? Et où nous arrêterons-nous si nous faisons un seul pas dans la critique de vraisemblance en ce qui regarde l'invraisemblable ?

Il n'est pas douteux que l'Eglise d'aujourd'hui ne mette à authentifier les miracles plus de circonspection que les hommes des temps apostoliques ou ceux du moyen-âge, mais s'arme-t-elle toujours à leur égard d'une prudence, d'une rigueur de critique absolument rassurantes ? Elle le dit et le croit ; cependant les faits la démentent souvent et elle s'entête à garantir dans le passé des prodiges certainement apocryphes. Passons sur ceux de l'Ancien Testament, où nous aurions vraiment la partie trop belle, mais voici la Santa Casa de Lorette, la maison de la Vierge Marie, transportée par les anges de Judée en Dalmatie et de là en Italie, au XIII[e] siècle, miracle reconnu par plusieurs papes et officiellement célébré par l'Eglise romaine à la date du 10 novembre. Le minutieux et sagace érudit qu'est le chanoine Chevalier a prouvé la fausseté de la légende et expliqué sa genèse (1) ; pourtant, loin de s'incliner devant l'évidence, les autorités romaines n'avouent pas l'erreur et le faux miracle a trouvé des défenseurs qui, se contentant de mauvaises raisons, n'en sont pas moins assurés d'être agréables en haut lieu. On peut affirmer qu'il n'est pas une légende, parmi celles des nombreuses Vierges miraculeuses qui se comptent en France, qu'une critique attentive ne réduise à néant. Au reste, de nos jours encore,

(1) Ul. Chevalier, *Notre Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris, A. Picard et fils, 1906, in-8°.

les miracles se rencontrent partout; il s'en produit à Lourdes chaque jour ; j'en ai vu, ou du moins j'ai vu ce qu'on nomme là-bas des miracles et ce que deux médecins y constatent gravement, ce qu'on voyait autrefois à Bétharram, avant que la Vierge qui s'y manifestait ne fût éclipsée par celle de Bernadette, ce qu'on voit, j'imagine, à La Salette et à cent autres endroits, ce qui se manifeste partout où une espérance exaltée tend à fond toutes les forces de réaction de la machine humaine. Que prouvent ces phénomènes merveilleux ? Tous une seule et même chose : la puissance de la foi. La supercherie la plus flagrante, la plus voulue, et même combinée ainsi qu'une expérience, pourvu qu'elle soit acceptée comme une manifestation divine par des ignorants, par des illuminés, par des malades désespérés, engendrera certainement des miracles aussi éclatants que ceux dont s'enorgueillit Lourdes. Les églises protestantes, qui peuvent revendiquer aussi bien que la catholique, le bénéfice des miracles bibliques, en pourraient faire de nos jours une moisson aussi ample que la sienne si elles le jugeaient à propos.

L'argument tiré du perfectionnement moral de l'homme, que le catholicisme se prétend capable de provoquer si vite et de pousser si complètement que, de toute évidence, la grâce divine l'inspire, est, à y bien regarder, plus faible encore que les deux autres. Les anciens apologistes grecs et romains l'avançaient volontiers et, en leur temps, il ne manquait pas d'une certaine valeur : dans la société païenne sévissaient quelques vices très courants, que la profession d'un christianisme encore malhabile aux accommodements, excluait radicalement de l'Église. Il ne se présente plus aujourd'hui dans d'aussi bonnes conditions. D'abord, notre société n'offre plus de pareils contrastes entre les hommes qui sont catholiques et ceux qui ne le sont pas : la morale est la même pour tous. En second lieu, le perfectionnement prétendu

reste souvent très incertain. Chez les fidèles de l'Eglise catholique et même chez ses clercs, ne se trouve-t-il donc jamais que des vertus ? Et à l'époque où la France entière était catholique n'y rencontrait-on pas des meurtriers, des voleurs, des adultères ? De tels hommes ne sont plus chrétiens, disaient les Pères apologètes ; ils ne sont plus catholiques répète l'Eglise. C'est là une défaite dangereuse, car on a vu les pires coupables, abandonnés à leurs mauvais instincts, garder la foi la plus entière : cette foi s'est tout simplement montrée impuissante à les empêcher de mal faire ; autrement dit, elle n'a pas manifesté sa force au moment même où il aurait été le plus utile qu'elle le fît. Mais, objecte-t-on, qui prouve qu'elle n'agit pas dans quantité d'autres cas ? Assurément et personne ne doute que la peur du diable, comme la crainte du gendarme, ne soient encore, pour certaines gens, le commencement de la sagesse ; leur nombre ne tend pas à s'accroître et il faut bien convenir que l'Eglise n'a guère d'orgueil à tirer de la victoire qu'elle remporte sur eux. Quant aux quelques cas vraiment intéressants qu'elle peut produire, une simple remarque réduit singulièrement leur portée : on a vu s'accomplir des transformations morales très profondes sans le secours de la religion et par la seule illumination du devoir, et d'autres religions que la catholique ont connu des saints et des martyrs. Cela revient à dire que le succès de l'action morale du catholicisme, comme celui de toutes les actions morales, ni plus ni moins, est subordonné aux bons instincts de chaque individu auquel elle s'adresse ; est-ce suffisant pour prouver que l'Eglise catholique dispose de la grâce divine ?

Reste l'argument de fait : la foi chrétienne a suscité une civilisation dont elle est encore l'âme, inspiré un art dont elle est le génie et qui n'auraient pas de base si elle-même ne se trouvait pas solidement fondée. Sans doute, mais qui dit solide ne dit pas ré-

vélé ; tout ce qui dure ici-bas est solide. Est-ce que d'autres religions, comme le bouddhisme, ne peuvent aussi tirer à elles l'argument de durée ? Est-ce que l'ancien polythéisme égyptien n'a pas inspiré une civilisation et engendré un art ? Le polythéisme grec n'a-t-il pas fait de même ? Et en quoi la civilisation et l'art de l'Egypte ou de la Grèce sont-ils, par le fonds ou la forme, inférieurs à ceux du catholique moyen-âge ? Pourtant, qui soutiendra que la majesté des Pyramides, la sublimité du Parthénon, ou la gloire de Sophocle, rendent tant soit peu acceptables les mythes d'Isis ou de Zeus ? Ce qu'on pourrait trouver aujourd'hui dans notre civilisation de supérieur à ce que nous offrent les sociétés antiques, mise à part, si l'on veut, la morale usuelle, serait l'ampleur qu'y a acquise la science sous ses formes diverses : il est difficile de chercher dans ce progrès une preuve de la présence de la révélation dans l'Eglise, alors que, pied à pied, les autorités ecclésiastiques ont résisté à toutes les découvertes dont elles prévoyaient des applications dangereuses pour elles, et qu'elles ont fait front aux idées scientifiques les plus fécondes.

*
* *

Il est inutile de pousser plus loin une recherche décevante, par les chemins où nous entraînerait encore l'apologétique traditionnelle : la preuve de la révélation, dont la critique scientifique pourrait accepter ne serait-ce que la vraisemblance, continuerait à fuir devant nous et nous devons nous résigner à ne pas démontrer la légitimité divine du magistère de l'Eglise. Notre impuissance ne nous permet d'ailleurs pas, au point de vue théorique, de nier ce que nous jugeons mal fondé en critique ; la révélation existe peut-être sans se placer dans les conditions de notre connaissance expérimentale, de même que la vérité qu'elle

apporte échappe à tout contrôle humain ; mais, en ce cas, les frais d'argumentation sont bien inutiles et l'on aura dit tout ce qu'il faut dire quand on aura proclamé que la révélation *est de foi*, comme est de foi le pouvoir qu'a l'Eglise de l'interpréter. Or, la foi, on l'a ou on ne l'a pas ; on peut la fortifier par des raisons quand on la possède ; c'est naïveté de penser qu'on l'acquiert par la raison. Le catholicisme, aux yeux du philosophe et du critique, n'est plus alors qu'un système de métaphysique et de morale, plus ou moins satisfaisant, plus ou moins applicable à la vie pratique, auquel on adhère ou non, selon les dispositions naturelles qu'on apporte en naissant, l'éducation qu'on a reçue, la capacité de critique dont on dispose, mais qui ne s'impose pas aujourd'hui d'un bloc à la conscience de l'homme qui réfléchit, comme au temps où ses postulats passaient, sans discussion, pour une projection sur la terre de l'omniscience de Dieu. L'Eglise fait remonter à Jésus-Christ l'institution de la doctrine dont elle se prétend la gardienne fidèle ; il nous faut donc essayer de voir si le catholicisme actuel est construit en conformité des intentions du Christ.

IV. — Le dogmatisme catholique.

La question préalable de la réalité de la révélation dans l'Eglise catholique écartée, pour le moment, comme critiquement insoluble, nous nous demandons dans quel rapport véritable se trouve l'enseignement de cette Eglise avec celui de Jésus, auquel il prétend remonter tout entier par les Ecritures et la Tradition ;

nous cherchons, du même coup, à mesurer l'autorité du dogmatisme catholique, qui, se présentant comme l'expression de la vérité éternelle, se dit irréformable, et oppose, de ce chef, aux conclusions les mieux établies de la science historique, une fin de non-recevoir absolue (1).

***

Il nous est aujourd'hui, sinon très facile, au moins possible de bien connaître l'enseignement de l'Eglise ; il n'en va malheureusement pas de même de celui du Christ. Et d'abord, renonçons délibérément à réclamer, en ce qui le concerne, aucun éclaircissement de la Tradition. Si nous voulons la saisir à ses divers moments, il faut aller la chercher dans les ouvrages des Pères de l'Eglise, c'est-à-dire des écrivains qui ont travaillé de leur plume à défendre la foi chrétienne aux temps où elle était attaquée, à la faire connaître lorsqu'on l'ignorait, à l'expliquer, à la formuler, à dégager peu à peu l'orthodoxie des obscurités, des doctrines hasardeuses ou subversives ; or, s'ils apportent assurément sur l'histoire du christianisme en général, sur l'histoire de la pensée chrétienne en particulier, les plus précieux renseignements, quand on leur demande ce qu'ils savent des débuts de la foi, de la vie et de prédication du Maître, on s'aperçoit que toute leur connaissance est empruntée aux Ecritures, celles qui nous sont parvenues ou celles qui se sont égarées. Ceux-mêmes qu'on

(1) Nous n'avons pas encore en français une *Histoire des dogmes*, bien au courant et pleinement recommandable ; l'ouvrage essentiel en la matière est celui de Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édition, Fribourg, 1893-97, 3 vol. in-8°. Un abrégé (*Grundriss der Dogmengeschichte*, 1893) a été traduit par M. Choisy sous le titre de *Précis de l'histoire des dogmes*, Paris, Fischbacher 1898, in-8° ; mais il manque justement de la qualité qu'il semble promettre, la précision. On consultera avec profit J. Turmel, *Hist. de la théologie positive*, Paris, Beauchesne, s. d., 2 vol. in-8°.

nomme les Pères apostoliques, c'est-à-dire qui ont vécu à cheval sur le premier et le second siècle, tout au contact des apôtres, ne nous apprennent rien, en l'espèce, que nous ne sachions par les livres du Nouveau Testament. Tout ce que l'écriture n'a pas fixé de la tradition orale des premiers âges est irrémédiablement perdu. Les progrès de la doctrine qui se marquent d'un Père à l'autre, en descendant le cours des années et qui forment la matière de l'histoire des dogmes, n'ont aucun rapport direct avec la réalité primitive et correspondent à des développements d'où la pensée immédiate de Jésus est absente. Notre document unique sur la vie et l'enseignement du Christ, c'est donc le Nouveau Testament ; à peine pouvons-nous prendre en considération, à côté, quelques textes isolés, fragments épars d'Evangiles perdus, qui d'ailleurs n'ajoutent pas grand chose aux écrits canoniques. Et, à vrai dire, ce n'est même pas au Nouveau Testament tout entier que nous allons demander des lumières : saint Paul, par exemple, n'a pas connu directement Jésus et ses *Epîtres* ne nous offrent qu'une interprétation très personnelle d'un petit nombre de faits et d'enseignements, rapportés au Christ, sur l'attestation des apôtres directs, ou à la suite de révélations particulières. Le IVe Evangile, les critiques libéraux en tombent d'accord, se tient fort loin de la réalité historique, est tout imprégné de préoccupations certainement étrangères à Jésus et se trouve presque inutile à notre recherche. Les autres écrits du Nouveau Testament, en dehors des Evangiles synoptiques, nous apportent à peine un reflet indécis et douteux de la prédication des apôtres ; nous sommes donc réduits à demander la vérité aux seuls Synoptiques. Il s'en faut, au reste, qu'ils la laissent couler comme d'une source abondante et claire ; ils seraient plutôt figurés par une de ces dérivations souterraines d'une belle rivière, qui, pour avoir traversé des roches trop solubles et trop perméables, ne rend plus

au jour qu'une eau appauvrie et troublée. Ils nous relatent une tradition qui vient des apôtres bien plus que du Christ, qui a déjà vécu plus d'un demi-siècle parmi des Orientaux exaltés, dépourvus du sens de l'exactitude objective des faits, exactement appliqués à s'édifier et à se sanctifier en vue de la fin imminente du monde et non pas à conserver pur le dépôt de la doctrine. Jésus à peine mort, ne l'oublions pas, la prédication apostolique a commencé d'être une explication, un développement ; par conséquent elle a inauguré cette œuvre d'altération de la pensée de Jésus qui n'est pas achevée encore, dont la première rédaction des *logia* de Matthieu ou du Proto-Marc fixait une étape, dont nos Synoptiques marquent une autre étape, plus éloignée encore du point de départ. Malheureusement, nous n'avons pas le choix; résignons-nous à tout ignorer de la vie de Jésus et de sa doctrine, ou demandons aux Synoptiques, et à eux seuls, les souvenirs qu'ils en ont pu garder.

Point n'est besoin, hélas, d'un examen très approfondi pour reconnaître que ceux qui paraissent véridiques sont peu nombreux. Et d'abord, en ce qui regarde la vie de Jésus, devant l'incohérence chronologique de nos trois Evangiles, devant les nuances, les divergences, les contradictions qu'ils offrent sur les épisodes les plus essentiels, devant les légendes qu'il sent déjà si mêlées aux faits, le lecteur sans parti-pris voit croître à chaque page sa perplexité et son incertitude. A chaque page aussi lui paraissent plus arbitraires les constructions comme celles qu'on a maintes fois tentées avec ces matériaux dispersés et disparates, qu'on essaie de les trier, ou qu'on peine à les ajuster tous en une marqueterie monstrueuse et fragile. Il devient nécessairement *minimiste*, réduisant à un minimum très restreint le nombre des faits qui lui inspirent confiance ; et les progrès de l'exégèse l'obligeraient à en abandonner encore quelques-uns, qu'il

n'en serait pas autrement surpris. Les fidèles de toutes les confessions ne se résignent pas à cette affligeante conclusion et ils se débattent, avec un courage que rien ne rebute, contre les déductions de plus en plus serrées et de plus en plus négatives de la critique ; elle ne conteste pas qu'il ne se cache des faits vrais et des souvenirs exacts derrière les récits évangéliques, elle se persuade seulement qu'il nous est presque toujours impossible de les y saisir. L'enseignement de Jésus s'offre, dans les Synoptiques, sans suite et sans plan ; les mêmes prescriptions sont souvent rattachées dans les trois textes à des épisodes différents de la vie du Maître ; il faut donc les examiner isolément et prendre garde, si nous entreprenons de les grouper, de ne pas les considérer en fonction de nos préoccupations présentes, ou de l'état actuel de la foi d'une Eglise, ainsi qu'on a pu reprocher à de notables exégètes protestants de le faire. Au reste, il est bien probable que Jésus n'a pas eu de « système », qu'il a procédé dans sa prédication par application d'un petit nombre de principes très simples aux circonstances particulières que la vie de chaque jour lui offrait. Il semble que les thèmes ordinaires de ses instructions se ramènent aux suivants : Ayez confiance en Dieu ; aimez-le en toute sincérité de cœur, comme les enfants aiment leur père ; que la prière jaillisse de votre amour, qu'elle ne s'enferme pas dans des formules qui deviennent machinales, qu'elle ne se plie pas servilement à des rites dont la minutie disperse et dissipe la vraie pitié ; faites sur vous-mêmes un effort constant vers la justice et la charité sincère pour tous les hommes ; triomphez du mal par l'amour ; préparez-vous, car le jour du Royaume est proche ; qu'il ne vous prenne pas au dépourvu et ne vous trouve pas attachés aux œuvres de la terre.

En fait, Jésus ne s'adressait qu'aux Juifs, ses compatriotes ; il combattait parmi eux le ritualisme puéril, le formalisme étroit et

desséchant des Pharisiens ; il exaltait le vrai sentiment religieux en face de la stricte observance de la Loi, dont les prescriptions et les restrictions, de plus en plus minutieuses, ne laissaient plus de place à l'élan personnel, libre et spontané, vers Dieu. Il est bien difficile d'affirmer qu'il jetait en même temps les yeux au-delà des limites d'Israël et songeait au salut de l'humanité tout entière. Il l'aurait fait sans doute s'il avait prêché une religion nouvelle, mais tel n'était pas son dessein ; les textes évangéliques le prouvent, et plus encore la pratique de ses disciples après sa mort, leurs scrupules, les résistances de leur judaïsme à l'extension aux gentils de la Bonne Nouvelle ; il ne voulait qu'épurer et régénérer l'esprit religieux des Juifs, en les débarrassant des inutiles broussailles où leur piété s'empêtrait. En ce cas, pourquoi aurait-il directement songé aux hommes qui, vivant à l'écart d'Israël, ignoraient jusqu'au vrai Dieu ? Aussi bien, l'impression qui ressort de l'ensemble des Synoptiques en ce qui touche directement à Jésus est-elle celle d'un rigoureux exclusivisme juif, et elle a d'autant plus de chance d'être juste qu'au temps où nos Evangiles ont été rédigés, cet exclusivisme était périmé, que la foi s'ouvrait aux Grecs et que les Evangélistes n'avaient aucune raison de prêter au Maître une tendance que les faits contredisaient. Or, sans doute, ils nous relatent bien quelques miracles faits par le Christ en dehors d'Israël, tels la guérison du serviteur du centurion à Capharnaum (*Mt.*, VIII, 5 et s.), ou celle de la fille de la Cananéenne (*Mt.*, XV, 22 et s.), mais ils les présentent toujours comme la récompense d'une foi particulière et comme des exceptions. Rien n'efface l'impression que nous laissent les versets de Matthieu (XV, 24 et 26) que voici : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël... Il n'est pas juste de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits

chiens » (1). Nos Synoptiques contiennent, il est vrai, plusieurs recommandations de Jésus, qui sont de sens diamétralement opposé, mais tous les exégètes libéraux s'accordent aujourd'hui pour y voir des additions apostoliques, imposées par les circonstances (2), et mêmes consenties à regret, à en croire l'*Epître aux Galates* et les *Actes des apôtres* (XV), par la majorité des disciples directs. Il est incontestable, d'ailleurs, que l'enseignement de Jésus, en soi très général et très profondément religieux, dégagé de formules et de rites, et très développé dans le sens moral, se trouvait favorable à une application universaliste ; on peut même avancer que, par nature, Jésus lui-même était universaliste, qu'il acceptait, comme le faisaient déjà avant lui les plus nobles des penseurs juifs, que le règne de la justice pût s'étendre à tous les hommes ; mais il n'eut pas l'occasion, dans sa très courte carrière, de viser plus loin que la conversion d'Israël. Saint Paul complètera sa pensée et son œuvre, en apportant aux gentils la Bonne Nouvelle que repoussaient les Juifs.

Il serait capital de savoir de quel pouvoir s'autorisait le Christ pour prêcher la rénovation religieuse d'Israël et annoncer le Royaume; c'est malheureusement un point sur lequel les témoignages évangéliques doivent nous être *a priori* le plus suspects. On en voit la raison : les disciples de Jésus, peut-être avant, mais certainement tout de suite après sa mort, ont cru qu'il était le Messie, et cette croyance, âme de leur foi, est devenue du même coup pivot de la prédication apostolique. N'est-il pas à craindre que la tradition ait projeté dans la vie du Maître des faits et des paroles qu'elle jugeait vraiment messianiques ? L'orthodoxie ca-

(1) Noter que les Juifs, comme aujourd'hui encore les musulmans, appelaient *chiens* tous les infidèles.

(2) Exemples : *Mt.*, VIII, 11; XXIV, 14 ; *Mc.*, XIII, 10 et surtout le fameux *Mt.*, XXVIII, 19 : « Allez et enseignez toutes les nations », prononcé après la Résurrection et plus indéfendable que tous les autres.

tholique veut, qu'en effet, il ait proclamé et prouvé sa double dignité de Messie et de fils de Dieu ; mais les critiques sont loin de convenir tous qu'il se soit seulement donné pour le Messie. Les Synoptiques leur fournissent des textes contradictoires et la conclusion que chacun en tire change de sens selon le degré de confiance qu'il accorde à l'une ou à l'autre des deux séries d'attestations opposées. Aussi bien fait-on valoir de part et d'autre des arguments considérables. Les uns remarquent qu'en maint endroit Jésus parle et agit en Messie ; on leur répond qu'il n'en va guère ainsi que dans la scène trop merveilleuse de la Transfiguration (1), ou dans cette petite Apocalypse intercalée dans Matthieu (XXV, 31 et ss.) et bien suspecte d'être parasite. Mais, répliquent les premiers, quand Pierre proclame que Jésus est le Christ, fils du Dieu vivant (*Mt.*, XVI, 16) pourquoi ne proteste-t-il pas ? Pourquoi, quand, au cours de son interrogatoire, le Grand Prêtre lui demande « Es-tu le Christ ? » répond-il « Je le suis » (*Mc.*, XVI, 61-62) ? Sans doute, ripostent les seconds, mais que prouvent ces textes puisque nous en trouvons d'autres où Jésus interdit à ses disciples de lui attribuer publiquement cette dignité de Messie qu'ils ont devinée en lui (*Mt.*, XVI, 20) ? Ne faut-il pas entendre cette recommandation étrange comme l'aveu indirect qu'il ne l'a jamais réclamée de son vivant ? Ne voyons-nous pas qu'il circule, vit, agit, parle comme un simple prophète, un inspiré, semblable à beaucoup d'autres qu'Israël a connus avant lui et même de son temps ? Quand les envoyés du Baptiste viennent lui demander nettement s'il est « Celui qui doit venir », pourquoi l'Evangéliste met-il dans sa bouche une réponse équivoque, qui suppose qu'il est Celui-là, sans le dire, subterfuge peu digne de lui et très suspect (*Mt.*, XI, 1-6) ? Evidemment les expressions *Fils de l'homme*

(1) *Mt.*, XVII, 1 et ss. *Mc.*, IX, 2; *Lc.*, IX 28.

et *Fils de Dieu*, dont il se désigne lui-même, peuvent avoir un sens messianique, mais ne l'ont pas nécessairement et divers passages du Vieux Testament établissent que l'un veut parfois dire « homme par excellence » et l'autre « homme particulièrement inspiré de Dieu ». Peut-être bien, repartent les adversaires, mais il reste vrai qu'à l'époque où vécut Jésus, les deux termes étaient journellement employés comme équivalents de *Messie*, ce qui crée au moins une présomption en faveur de l'interprétation orthodoxe ; l'équivalence usuelle des trois expressions peut même se prouver sans sortir des Synoptiques et sur un seul épisode. Lorsque Caïphe interroge Jésus, il lui demande selon Marc (XVI, 61) : « Es-tu le Christ, le fils du Béni ? », selon Matthieu (XXVI, 63) : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le fils de Dieu », et selon Luc (XX, 70) : « Es-tu le fils de Dieu ? » Il est vrai ; mais, d'autre part, deux textes au moins, des *Actes des Apôtres*, semblent établir que c'est seulement après sa résurrection, et en quelque sorte par elle, que Jésus se manifeste comme le Messie et que Dieu lui en confère la dignité. « Ce fut un homme approuvé de Dieu, dit Pierre aux Juifs, armé des dons de sa puissance ; il a été mis à mort méchamment ; mais Dieu l'a ressuscité selon les prophéties de David et il l'a élevé à sa droite ; *c'est pourquoi il faut que vous sachiez bien que Dieu l'a fait Seigneur et Christ* » (*Actes*, II, 22 et s.). Et un peu plus loin, le même Pierre dit encore : « Vous savez comment Dieu a oint de l'Esprit saint et de puissance Jésus de Nazareth qui allait faisant le bien et guérissant tous ceux que le diable opprimait » (*Actes*, X, 38). La persistance de formules aussi inquiétantes dans un ouvrage qui date d'un temps où la foi les avait singulièrement dépassées, n'est-elle pas un bon témoignage en faveur de leur authenticité ? On voit combien la question reste douteuse ; un argument cependant ferait accepter la foi de Jésus en sa propre messianité : il a

prêché la venue du Royaume ; encore n'est-ce pas décisif si, comme le propose M. Loisy, il faut comprendre que Jésus a seulement prétendu faire entendre qu'il prendrait le rôle de Messie dans le futur Royaume (1). En tous cas, il n'a certainement pas prêché en disant ouvertement : « Venez à moi, je suis le Messie promis ! » Cette proposition resplendirait dans les Evangiles au lieu de s'y envelopper d'obscurité. C'est donc bien plutôt par le prestige de sa personne, par le charme et l'autorité de son discours qu'il attirait à lui des fidèles, que par la revendication d'une dignité qu'il incarnait très mal aux yeux du commun des Juifs, car le Messie était ordinairement imaginé en Israël sous la figure d'un roi victorieux armé de la force irrésistible de l'Eternel. En définitive, parmi tant d'obscurités, c'est encore la critique négative qui conduit aux conclusions les plus sûres ; je veux dire que si nous rencontrons d'insurmontables difficultés pour savoir ce qu'a été Jésus, ce qu'il a cru être et ce que contenait son enseignement, nous en trouvons beaucoup moins pour déterminer ce qu'il n'a pas été, n'a pas essayé de paraître et n'a pas dit. Or, à s'en tenir aux textes lus tels qu'ils se présentent et non pas interprétés, commentés et mis d'accord, coûte que coûte, avec un état postérieur de la foi, le Christ n'a voulu ni les dogmes, ni les sacrements, ni, chose de toutes peut-être la plus grave, l'institution d'une Eglise, c'est-à-dire d'un corps de prêtres dépositaire exclusif du soin de conserver et d'expliquer sa doctrine.

***

Que les Evangiles, où même le Nouveau Testament dans son entier, contiennent tous les dogmes, personne d'entre les catholiques ne le soutient ; mais un certain nombre de propositions dog-

(1) Loisy. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 86.

matiques, particulièrement graves et fécondes, trouvent leur justification théologique dans le texte saint ; elles sont censées révélées ou clairement supposées par des paroles du Christ.

Pas un seul mot dans les Synoptiques ne permet de supposer que Jésus, s'il s'est dit le Messie, se soit en même temps cru Fils de Dieu, au sens personnel et précis que l'Eglise a donné à cette expression. Puisqu'aussi bien les théologiens acceptent que l'Esprit Saint n'expose jamais les hommes à des surprises qui dérouteraient leurs erreurs ou leurs préjugés, il est inadmissible que le Christ, revêtu du corps d'un Juif, vivant au milieu des Juifs et parlant au premier chef pour eux, ait émis la prétention à une filiation divine qui devait leur paraître inconcevable et folle ; encore moins pouvait-il se dire Dieu. Comment un Juif aurait-il admis que Celui qu'il n'osait plus nommer, dont il évitait avec soin toute définition, s'enfermât dans une misérable enveloppe humaine ? Le simple énoncé d'une si monstrueuse hypothèse constituait un de ces blasphèmes qui le portait irrisistiblement à ramasser les pierres vengeresses (1). Or, la pensée de Jésus reste juive d'un bout à l'autre des Evangiles ; c'est un fait indéniable. Un texte de Marc (XIII, 32), malheureusement très discuté, établirait, s'il était authentique, la négation pure et simple de la filiation divine de Jésus au sens orthodoxe, et de sa divinité : Parlant du dernier jour, le Maître dit que personne ne sait quand il viendra, « ni les anges dans le ciel, ni même le Fils, mais seulement le Père ». Avouerait-il une telle igorance s'il était, au vrai, la seconde personne de la Sainte-Trinité ? Les théologiens ont connu les plus grandes perplexités en présence de ce terrible verset. Bossuet l'expliquait en supposant que le Christ « jouait son personnage » et ne disait pas la vérité ; hypothèse singulière, à la-

(1) Je rappelle que la coutume juive vouait à la lapidation les sacrilèges et les blasphémateurs.

quelle certains exégètes préfèrent celle d'une interpolation arienne. Les ariens pouvaient évidemment tirer avantage d'un tel texte pour établir que le Père et le Fils ne sont pas d'une même substance, et, à la vérité, certains manuscrits orthodoxes l'omettent ; mais cette lacune ne prouve pas grand'chose parce que les manuscrits où elle se remarque sont tous postérieurs à la querelle arienne, c'est-à-dire que les copistes ont pu en faire disparaître le verset jugé dangereux ; rien n'est moins prouvé, en définitive, que son interpolation. L'écarterait-on qu'il resterait l'ensemble des Evangiles Synoptiques pour s'élever irrésistiblement contre l'attribution à la conscience de Jésus du dogme de sa divinité et de sa filiation divine.

Tout aussi étranger à sa pensée paraît le dogme de la Rédemption. Sans doute, quelques versets, considérés isolément, peuvent prêter à des illusions ; elles s'évanouissent pour peu qu'on les regarde de près. Dans Matthieu (XXVI, 28) on lit : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, lequel est répandu pour plusieurs *en rémission des péchés.* » Remarquons d'abord qu'il n'est pas question spécialement de la faute d'Adam, ni du péché originel ; en second lieu que les deux autres Synoptiques dans les passages parallèles, portent, Marc (XIV, 24) : « Qui est répandu pour plusieurs », et Luc (XXII, 20) : « Qui est répandu pour vous », sans addition des mots soulignés. On trouve, il est vrai, chez Marc (X, 45) : « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon de beaucoup ». Je ne pense pas qu'aucun critique libéral consente aujourd'hui à rapporter ces paroles à Jésus lui-même. Elles sont d'un temps où les disciples, tout d'abord surpris et épouvantés par l'arrestation et la mort du Maître, ont fini par y chercher un sens profond et mystérieux et y attacher l'idée d'un sacrifice expiatoire volontairement consenti. Nous reviendrons sur ce point.

En définitive, les Evangiles Synoptiques établissent péremptoirement, pour quiconque les lit sans préoccupation confessionnelle, que les trois dogmes fondamentaux de l'orthodoxie catholique (1), ceux de l'Incarnation, de la Divinité du Christ et de la Rédemption, ne sauraient avoir trouvé place dans la doctrine de Jésus ; ce sont des constructions postérieures de la pensée chrétienne. Ils nous permettent, en revanche, de saisir au plein de sa formation un autre dogme intéressant, celui de la naissance virginale, attendu que deux d'entre eux, le premier et le troisième, nous en donnent le thème essentiel, et que tous les trois nous prouvent d'autre part que ni Jésus ni ses parents n'en ont jamais eu connaissance : Jésus, puisqu'il n'y fait même pas allusion, ses parents, puisqu'ils manifestent, quand leur fils agit d'une manière extraordinaire, une surprise qui n'aurait aucun sens s'ils le savaient engendré miraculeusement (2).



Le Concile de Trente (3) déclare : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi Nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus-Christ, Notre Seigneur, et qu'il y en a plus ou moins que sept, à savoir : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage... qu'il soit anathème ! » Il est difficile à quiconque sait lire de ne pas tomber sous le coup de cette sentence. Et, dès l'abord, ne paraît-il pas

(1) On lira avec profit sur ce sujet : Loisy, *L'Evangile et l'Eglise* et *Autour d'un petit livre ;* et A. Réville, *Hist. du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, Alcan, 1904, in-16.

(2) Voyez particulièrement. *Lc.*, II, 41-50. Nous avons déjà montré comment les généalogies de Jésus, qui se trouvent dans Matthieu et dans Luc, contredisent la foi en la naissance virginale et représentent une tradition plus ancienne.

(3) *Sessio septima. De sacramentis in genere, Can. I.*

évident que Jésus-Christ ne devait guère songer à fonder des rites, fussent-ils les signes sensibles d'une grâce qu'il accordait aux hommes ? Quel sens donner en effet à sa réaction contre le ritualisme pharisien s'il le reconstruisait à mesure qu'il le démolissait ? Et, à un autre point de vue, de quel intérêt pouvait être l'établissement d'une liturgie pour celui qui, non seulement n'avait pas l'intention de fonder une religion nouvelle, mais encore annonçait la fin imminente du monde ? Les textes évangéliques confirment ces remarques de simple bon sens.

Deux sacrements entre tous ont acquis dans la vie chrétienne une importance particulière ; c'est le *Baptême*, qui efface le péché originel et fait le chrétien, le sacrement de foi par excellence, et l'*Eucharistie*, qui établit entre les chrétiens et le Sauveur l'union profonde d'où vient le salut, et qui est aussi pour tous le sceau de la communion, dont il porte le nom dans la pratique. Comment croire que le Christ n'ait pas clairement manifesté ses intentions en ce qui les regarde tous deux, si vraiment il a voulu les établir ? Ainsi a-t-il fait, disent les théologiens, car on lit dans l'Evangile : « Quiconque ne sera pas rené de l'eau et de l'Esprit Saint ne pourra entrer dans le Royaume de Dieu » (*Jn.*, III, 5). Mais cet Evangile-là c'est le quatrième, dont l'autorité historique est nulle par rapport aux Synoptiques. Or, à n'en pas douter, quand on a lu les Synoptiques, cette régénération indispensable de l'homme, Jésus ne l'applique pas ; il ne baptise pas, pas une fois, même quand il se trouve en présence d'un non-juif que touche la foi, tels que la Cananéenne ou le Centurion. Le quatrième Evangile avance, il est vrai, le contraire (III, 22), et nous enseigne que le Christ baptisait en Judée, mais il ne tarde pas à se reprendre et à déclarer (IV, 2) qu'il ne baptisait pas lui-même, que « c'étaient ses disciples ». Le baptême était une vieille pratique juive, qui revêtait un sens de rénovation et de purification ; c'est

ainsi que l'entendait Jean le Baptiste ; il se peut donc que les disciples de Jésus l'aient conservée, sans qu'il y ait vu d'inconvénients ; mais le silence des Synoptiques dans les circonstances les plus caractéristiques prouve qu'en tout cas il n'y attachait pas grande importance ; ni saint Paul, ni l'auteur des *Actes* n'en rapportent l'institution à sa volonté. Les théologiens avancent pourtant deux textes, au premier abord décisifs. On lit dans Marc (XVI, 16) : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » ; et dans Matthieu (XXVIII, 19) : « Allez et instruisez toutes les nations, *les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* » Mais le premier verset se trouve dans cette fin du II[e] Evangile (XVI, 9 et ss.) qui manquait dans les manuscrits grecs au IV[e] siècle, ainsi que nous l'attestent Eusèbe et saint Jérôme, qui vient on ne sait d'où, mais est certainement apocryphe (1). Comme il s'est constitué en un temps où le baptême était devenu le rite indispensable d'initiation chrétienne, il ne saurait présenter aucune garantie. Quant au texte de Matthieu, nous avons déjà remarqué qu'il est mis dans la bouche de Jésus ressuscité ; il faut donc, avant de le prendre en considération, admettre la résurrection, ce qui ne va pas sans difficultés (2) ; en second lieu, les mots essentiels que j'ai soulignés paraissent bien avoir fait défaut dans les manuscrits grecs connus par Eusèbe avant le concile de Nicée. Enfin une considération plus générale achève de ruiner leur autorité : il faudrait, pour que Jésus ait attaché au baptême la valeur de sacrement que lui attribue l'orthodoxie, qu'il ait professé le dogme du péché originel, dont les Ecritures portent si peu la trace

(1) C'est ce qu'on nomme la *seconde fin* de Marc, lequel se termine réellement avec le verset 8 du chapitre XVI.

(2) Pour l'étude de cette question qui ne saurait trouver place ici, et, d'une manière générale, pour ce qui touche à la vie de Jésus, je me permets de renvoyer le lecteur à mon petit livre : *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme. Les Origines*. Paris, A. Picard et fils, 1907, in-12°.

que nombre d'illustres docteurs des quatre premiers siècles l'ont repoussé. Il faut sans doute chercher le germe de cette doctrine dans les idées juives sur la faiblesse de l'homme, que certains rabbins concevaient comme un héritage d'Adam (1) et une conséquence de sa faute ; mais elle n'est entrée dans le christianisme que par l'intermédiaire de la spéculation de saint Paul (2), interprétée ultérieurement et élargie par les théologiens (3). Nous pouvons être assurés, semble-t-il, que le sacrement de baptême ne remonte pas directement au Christ.

La question est un peu plus compliquée en ce qui touche à l'*Eucharistie*, parce que les théologiens en rapportent l'institution à plusieurs textes, dont les nuances conduisent à de graves divergences de sens. L'Eucharistie, c'est-à-dire tout d'abord, la rupture du pain, accompagnée d'actions de grâces, dans l'assemblée des fidèles, est devenue, de bonne heure, le rite marquant la communion chrétienne ; comment espérer que les paroles prononcées par le Christ dans la dernière Cène, n'aient pas subi les menues additions ou rectifications qui en mettaient la lettre d'accord avec la pratique ? De ce qu'on nomme l'institution de l'Eucharistie, nous possédons quatre récits : trois dans les Synoptiques, un dans la *Première Epître aux Corinthiens*, de saint Paul. Matthieu et Marc, avec d'insignifiantes variantes (4), nous disent qu'au cours du dernier repas que Jésus fit avec ses disciples, « comme il mangeait, il prit du pain et, ayant rendu grâces, il le rompit, le leur donna et dit : « Prenez et mangez ; ceci est mon corps. — Et ayant pris la coupe et, ayant rendu grâces, il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, qui

(1) IV *Esdras*, VII, 118.
(2) *Rom.*, V ; *I Cor.*, XV.
(3) Concile de Trente. *Sessio V. Decretum de peccato originali*, 2.
(4) *Mt.*, XXVI, 26; *Mc.*, XIV, 22.

est répandu pour plusieurs. » Qu'entendait-il au juste par ces mots ? Il est difficile de le savoir et, sur le moment, les disciples n'y virent probablement pas autre chose que ce que nous sommes tentés d'y voir nous-mêmes : quelques paroles solennelles et obscures, reflets et symboles — en supposant qu'elles soient authentiques — (1) des inquiétudes qui assiégeaient son âme, parce qu'il sentait grandir la haine active des gens du Temple. En tous cas, chose essentielle, les deux premiers Evangiles *ne prescrivent pas la répétition du rite.* Il était pourtant inévitable qu'il se réitérât : Lorsque, quelques jours après la mort du Maître, les disciples se rassemblèrent et se rappelèrent les uns aux autres, dans leur exaltation et leur chagrin, les circonstances des derniers moments passés avec lui, ils leur cherchèrent et, naturellement, leur trouvèrent une signification profonde ; plus que tout le reste, ces mystérieuses et sombres paroles, dont il avait accompagné les deux rites juifs de la fraction du pain et de la bénédiction de la coupe, leur devaient paraître dignes de mémoire, et, dans l'anxieuse attente de son retour, ils les répétèrent, avec les deux rites familiers, dans les repas qu'ils prirent en commun (*Actes*, II, 46). Cette réitération une fois fixée dans la pratique, l'ordre de l'accomplir devait se glisser dans le texte ; nous le trouvons en effet dans Luc (2) : « Ceci est mon corps *qui a été donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi.* De même il leur donna la coupe après souper, disant : Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang *qui est répandu pour vous.* » Les mots soulignés, de première importance, puisqu'ils affirment le caractère rédempteur de la mort de Jésus et enjoignent aux apôtres de réitérer le rite eucharis-

(1) Pour ma part, je considère *au moins* les mots : *le sang de l'Alliance* comme une addition postérieure et issue de la foi en la Rédemption ; cette foi établie, l'addition devenait en quelque sorte indispensable.

(2) *Lc.*, XXII, 19 et s. Sur l'authenticité de ce texte, voy. p. 33.

tique en le rattachant au sacrifice rédempteur, marquent un progrès théologique énorme sur Matthieu et sur Marc ; c'est déjà une raison pour ne pas les croire authentiques parce que, d'ordinaire, le plus compliqué d'entre plusieurs textes n'a guère de chance d'être le plus ancien. D'autre part, ils se retrouvent dans le récit de saint Paul (1) et ils s'accordent trop avec les idées que l'apôtre a formulées sur le mystère de rédemption qu'enferme le scandale de la croix, sur la nécessité de l'union en Christ en vue du salut, pour n'être pas soupçonnés de se rattacher à son inspiration. Or, en nous proposant sa version de la Cène, Paul nous dit qu'il l'a « reçue du Seigneur » ; nous comprenons que c'est une révélation particulière qui la lui a apportée, et l'a autorisé à ajouter le complément qu'il portait dans sa pensée à la tradition beaucoup plus simple dont Matthieu et Marc sont l'écho. Quand même il faudrait entendre avec M. Batiffol (2), par une interprétation d'ailleurs arbitraire, que Paul veut seulement dire que ce n'est pas lui-même qui a formulé l'ordre de réitérer le rite eucharistique, et a fixé son sens, mais bien le Seigneur, et quand il ne ferait que répéter un récit qu'il tiendrait des autres apôtres et dont dépendrait directement le texte précité de Luc, la difficulté fondamentale n'en subsisterait pas moins ; il resterait en effet à prouver que la tradition rapportée par Luc et par Paul est meilleure que l'autre, qu'en l'espèce le plus compliqué se trouve mieux assuré que le plus simple. Enfin, s'il n'est pas douteux que les dogmes de la présence réelle du Christ dans les espèces eucharistiques et de la transubstantiation, c'est-à-dire de la parfaite conversion de la substance du pain en la substance du corps de Jésus-Christ, et de la subs-

(1) *I Cor.*, XI, 23-25.
(2) P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, Lecoffre, 1906, in-12°, p. 6.

tance du vin en celle de son sang, soient théologiquement en germe même dans le texte des deux premiers Synoptiques et en doivent fatalement être déduits, néanmoins ils n'y sont pas exprimés et Paul lui-même ne les y voyait pas ; la réitération de l'Eucharistie n'avait encore d'autre sens que celui d'un *mémorial*. Le IV[e] Evangile, dans son récit de la Cène (1), ne dit mot de la fraction du pain et de la bénédiction de la coupe ; il n'aurait pas omis d'en tirer parti s'il avait soupçonné le sens, si favorable à sa spéculation, qui s'y attachera plus tard.

Ainsi, en ce qui regarde le Baptême et l'Eucharistie, les Evangiles nous donnent un certain nombre de textes qui évidemment ne fondent pas les dogmes et les sacrements que la théologie catholique fait encore reposer sur eux, mais qui, du moins, offrent une matière aux interprétations et aux spéculations.Cette base fragile fait réellement défaut aux cinq autres sacrements. La *Confirmation* existe si peu dans les Evangiles que lorsque Tertullien en parle au III[e] siècle, il va lui chercher son appui scripturaire dans la bénédiction des enfants de Joseph par Jacob (2). On en vient à placer la justification du rite devenu usuel dans le voyage que, selon les *Actes* (3), Pierre et Jean firent à Samarie pour appeler l'Esprit sur les convertis du diacre Philippe ; ce que les apôtres avaient fait passait pour être issu d'une prescription du Christ. Rien n'est moins sûr : l'imposition des mains, signe de la descente de l'Esprit sur le néophyte après l'administration du baptême, était un rite couramment employé par les rabbins juifs, et les apôtres, très attachés aux pratiques juives, ont suivi celle-là, comme bien d'autres ; en tous cas, l'institution par Jésus d'un sacrement spé-

(1) *Jn.*, XIII.
(2) *De baptismo*, 8.
(3) *Actes*, VIII, 14 et 15.

cial confirmant le Baptême n'a pas plus de vraisemblance que l'institution du Baptême lui-même. On en peut dire autant de la *Pénitence ;* les théologiens ne nient pas que le repentir n'ait été de tous temps nécessaire aux hommes pour retrouver la grâce que le péché leur avait fait perdre et qu'en ce sens la pénitence n'ait été pratiquée sous le régime de l'Ancienne Alliance, mais ils enseignent qu'elle ne constitue un sacrement, apportant sa grâce propre, que depuis Jésus-Christ ; encore n'en saurait-elle être un pour un homme non baptisé. Le Christ est censé lui avoir conféré sa dignité nouvelle quand il a soufflé sur ses disciples en leur disant : « Recevez le Saint Esprit : ceux à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. (1) » C'est là le texte capital, qui justifie, plus encore que le sacrement proprement dit, le droit exclusif qu'a l'Eglise de l'administrer, et il trouve un appui dans le célèbre passage du Ier Evangile où Jésus dit à Pierre : « Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux et tout ce que tu lieras sur terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu délieras sur terre sera délié dans les cieux » (2). Malheureusement, de ces deux témoignages, le premier n'a aucune autorité en critique parce qu'il est emprunté au IVe Evangile et qu'il est placé dans la bouche de Jésus après sa résurrection ; le second — nous y reviendrons — est soupçonné, sur de bonnes raisons, d'être une interpolation de la tradition véridique. Peut-on admettre que Jésus-Christ ait « insinué » le sacrement de l'*Extrême-Onction* parce qu'on lit dans Marc (VI, 13) que les Apôtres de son vivant « oignirent d'huile plusieurs malades et les guérirent » ? Ou parce que dans la lettre qui est,

(1) *Jn.*, XX, 21-22.
(2) *Mt.*, XVI, 19 ; c'est se qu'on nomme « l'argument des clefs » et c'est aussi le point de départ de la légende qui fait de S. Pierre le portier du paradis.

faussement d'ailleurs, attribuée à son frère Jacques (1), on trouve la recommandation de prier sur les malades et de les oindre d'huile ? Mais prière et onction, en ce cas, constituaient des pratiques bien connues des Juifs et rien, dans les deux textes précités, ne nous autorise à supposer qu'elles aient été revêtues par Jésus d'un caractère nouveau, ni même qu'on leur en ait reconnu un dans le milieu apostolique. Il faut, pour prouver que Jésus a institué le sacrement de *Mariage*, se contenter d'un passage de Marc (X, 2 et ss.) relatif au divorce, que le Maître désapprouve. Son examen nous permet d'ailleurs de saisir sur le vif un procédé constamment employé par les théologiens : sur une ressemblance purement verbale entre une prescription rapportée au Christ et l'objet du sacrement, ils établissent une interprétation tendancieuse, qui ajoute à la simplicité véritable du sens tout ce que leur spéculation y veut voir ; un appel à la Tradition lève les derniers doutes.

Les textes relatifs à *l'Ordre* se confondent en définitive avec ceux qui se rapportent à l'institution de l'Eglise et nous touchons maintenant au fond du débat, car, en vérité, si Jésus a institué l'Eglise, s'il lui a donné pouvoir de parler en son nom, de le représenter en toutes circonstances, de dire ce qu'il n'a pas dit, il devient difficile à quiconque a foi dans le Christ de contester à l'Eglise l'autorité de ses conclusions en ce qui regarde les dogmes et les sacrements.



Sans doute, ce que nous savons déjà de l'enseignement de Jésus, de sa haine de la contrainte rituelle, de son désir de laisser un libre essor à la piété individuelle, ne semble guère s'ac-

(1) *Jacques*, V, 14.

corder avec l'institution d'une puissance de gouvernement que nous voyons si absorbante, si oppressive de l'individu, si exclusive de la piété libre ; et cependant elle se dit l'Epouse chérie (*Sponsa dilecta*) du Christ, et elle avance, en preuve de sa dignité, des textes évangéliques qu'elle juge décisifs. Il va de soi que, par *Eglise*, je n'entends pas la société des fidèles (1), puisqu'en donnant aux hommes une raison de s'unir en son nom, Jésus se trouvait avoir fondé cette Eglise ; je prends le mot dans son acception de gouvernement régulier et hiérarchisé des chrétiens, de puissance ecclésiastique.

Le principal texte sur lequel s'appuie l'Eglise catholique, pour réclamer l'obéissance des chrétiens, se trouve dans le Ier Evangile (2). Jésus chemine avec ses disciples et, tout en marchant, il leur pose cette question : « Que disent les hommes que je suis, moi, le Fils de l'homme ? » Et eux de répondre qu'on dit qu'il est Jean le Baptiste, ou Elie, ou Jérémie, ou quelqu'un des Prophètes ; il leur demande alors ce qu'ils en pensent eux-mêmes « et Simon Pierre, répondant, dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Jésus, reprenant, leur dit : Tu es heureux, Simon Barjona (fils de Jonas), de ce que la chair et le sang (c'est-à-dire un homme) ne t'ont point révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. *Et moi je te dis que tu es Pierre et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clés du Royaume des cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.* » Après quoi il défendit aux disciples de dire à personne qu'il était le Christ. On ne saurait rien demander de plus net ; mais pourquoi ce texte capital, qui en-

(1) Voir sur l'organisation actuelle de l'Eglise considérée sous ce point de vue : A. Mater, *L'Eglise catholique*. Paris, A. Colin, 1906, in-12.
(2) *Mt.*, XVI, 13-20.

ferme, s'il est authentique, une des pensées fondamentales de Jésus, ne se trouve-t-il que dans le seul Matthieu ? Nous rencontrons bien dans Marc (VIII, 29-30) et dans Luc (IX, 18 et s.) le récit de l'épisode, mais il y manque justement les quatre versets que j'ai soulignés. Marc et Luc les ont-ils donc ignorés ? S'ils remontaient réellement à Jésus, c'est une hypothèse insoutenable, car il n'est pas possible qu'ils n'aient dès l'abord constitué une de ces traditions primordiales que la mémoire des disciples devait conserver comme un des enseignements les plus frappants du Maître. Il faut donc croire qu'ils n'existaient pas encore quand le II[e] et le III[e] Evangile ont été rédigés, ou que les Evangélistes les savaient inauthentiques. L'examen de la disposition du texte de Matthieu ne permet guère de douter qu'ils n'aient été introduits dans le récit que rapportent Marc et Luc. N'est-il pas particulièrement inadmissible que la déclaration du Christ, qui investissait Pierre d'une préminence si honorable, n'ait pas pris place dans l'ouvrage de ce Marc qui fut, selon la tradition, le fidèle compagnon de Pierre ? Il y a plus : les versets suspects de Matthieu sont inconciliables avec plusieurs autres passages du même Evangile. Dans l'un (1), c'est à toute l'Eglise, conçue indubitablement comme l'association de tous les fidèles, que Jésus donne le pouvoir de lier et de délier, et il semble bien qu'il ne s'agisse que des différends entre frères, et non des péchés ; mais, même compris de la sorte, les versets n'en seraient pas moins contradictoires à l'établissement par Jésus d'une autorité ecclésiastique ; entendus au sens orthodoxe, ils apportent une négation de la primauté de Pierre.

(1) *Mt.*, XVIII, 15 et ss. : « Si ton frère a péché contre toi, va et reprends le entre toi et lui seul... S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux
entre toi et lui seul... S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux
personnes..... S'il ne daigne pas les écouter, dis-le à l'Eglise ; et s'il ne veut pas écouter l'Eglise, regarde-le comme un païen..... Je vous le dis en vérité : tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel..... »

Ils représentent une tradition entièrement différente de celle qui s'exprime au chapitre XVI. Si une des deux est vraie, elles ne le sont pas toutes deux : laquelle choisir ? Enfin, au chapitre XX (20, et ss.) se trouve une anecdote tout à fait décisive. La mère de Jean et de Jacques vient demander à Jésus de les placer l'un à sa droite, l'autre à sa gauche dans le Royaume des cieux, et il répond que c'est là une faveur que Dieu seul peut accorder ; et l'Evangéliste d'ajouter : « Les dix autres, entendant cela, furent indignés contre les deux frères. Jésus, les ayant fait venir devant lui, leur dit : « Vous savez que les puissances des nations les dominent et que les grands exercent sur elles l'autorité. Il n'en est pas ainsi parmi vous ; mais, au contraire, celui qui voudra être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur ; et celui qui voudra être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave. » Il est difficile de souhaiter une négation plus claire non seulement de la primauté de Pierre, mais encore de toute puissance ecclésiastique. Et en fait, dans le milieu apostolique, la grande autorité personnelle dont jouit Pierre ne paraît pas supérieure à celle de Jean ou de Jacques le Mineur, et, dans les premières communautés chrétiennes, il n'existe pas de pouvoir ecclésiastique ; c'est la volonté des fidèles qui règne et gouverne : les textes ne peuvent laisser de doute à cet égard. Aussi bien les théologiens sont-ils fort embarrassés pour nous dire à quel moment Jésus-Christ a institué le sacrement d'*Ordre*.

Ni dogmes, ni rites, ni Eglise : telle nous paraissait devoir être la conséquence logique de ce que les Evangiles nous laissent entrevoir du caractère de Jésus, de l'esprit et des tendances de sa doctrine ; l'examen des textes n'a fait que confirmer cette conclusion. Le Christ qui, assurément, ne se soucia guère de la théologie, aurait, je pense, quelque peine à retrouver et à reconnaître son œuvre sous les extraordinaires constructions dont

les théologiens l'ont chargée, sous prétexte de la consolider et de lui donner tout son développement.

*
* *

Cet édifice théologique, réellement étranger au Christ, c'est le propre du catholicisme. Où donc faut-il aller chercher ses premières assises et quelle force l'a bâti ? L'enseignement de Jésus, ne l'oublions pas, avait pour centre l'annonce de l'imminence du Royaume ; or, le Royaume n'est pas plus venu à sa voix qu'à celle de beaucoup d'autres prophètes en Israël ; la doctrine qui ne se concevait bien qu'en fonction du grand évènement attendu, s'est trouvée transportée par certains disciples, surtout par saint Paul, hors du milieu et des conditions prévues par son auteur ; elle s'est peu à peu transformée, pour se mettre d'accord avec la durée des temps et avec les aspirations des gentils qui l'adoptaient ; comme on dit aujourd'hui : elle a évolué ; elle a subi l'influence d'une mentalité religieuse et philosophique à divers points de vue très compliquée, celle qui dominait le monde gréco-romain. Sa simplicité extrême la rendait très plastique, mais elle portait en elle un germe de vie religieuse assez puissant pour résister à toutes les actions du dehors et même réagir sur elles ; c'est pourquoi le catholicisme qui, en dernière analyse, est un *syncrétisme*, un mélange d'éléments hétérogènes, reste cependant original et garde une grande valeur religieuse et morale. Le gros œuvre de l'édifice catholique, considéré sous le triple aspect des dogmes, des rites et de l'organisation ecclésiastique, est une construction gréco-romaine des quatre premiers siècles. Le moyen-âge l'a achevé ; la Contre-Réforme, au XVI[e] siècle, l'a réparé et consolidé et il n'a reçu

depuis qu'un petit nombre d'embellissements dès longtemps préparés.

La formation des dogmes pouvait d'ailleurs être pressentie dès le lendemain de la mort de Jésus, du moment que cet accident imprévu des disciples, ne les décourageait pas au point de leur enlever toute leur foi. Puisqu'ils continuaient d'espérer en leur Maître, ils devaient tendre à exalter de plus en plus sa personne, à la revêtir du maximum de dignité et de gloire que comportait la pensée juive, et cela sous une forme dogmatique, car se sont des affirmations réellement placées hors du champ de la démonstration que celles qui se rapportent à la Résurrection, à la Messianité de Jésus, où à la Transfiguration et à l'Ascension. Malheureusement, la spéculation proprement juive, très profonde quelquefois, n'était pas très vaste ; le monothéisme rigoureux de la Loi lui fixait des limites qui furent atteintes dès la première génération chrétienne et qu'elle ne pouvait pas franchir toute seule. Il n'en allait pas de même de la pensée hellénique, qui offrait des ressources infinies et vers laquelle, d'ailleurs, des transitions se trouvaient déjà ménagées par la philosophie des Juifs d'Alexandrie, mise en formes par Philon, au temps même de Jésus. Aussi, dès qu'elle fut transportée sur le terrain hellénique, la foi apostolique, incapable par elle-même de dépasser la notion du Messie-Rédempteur, fils de David, juge imminent des vivants et des morts, et qui empruntait la substance de son *eschatologie* (1) aux idées répandues alors en Palestine, subit deux poussées également vigoureuses et actives. L'une lui vint du peuple des convertis grecs qui, n'étant plus gênés par la Loi juive, dont la prédication de saint Paul les délivrait, donnèrent libre cours à leur pieux désir de grandir

(1) Je rappelle que ce mot veut dire *description des choses dernières*.

Jésus toujours davantage, et finirent par le hausser jusqu'à Dieu. Une identification entre une créature et le Créateur, blasphématoire et folle au jugement d'un Juif, n'offrait rien que de naturel à celui d'un Gréco-Romain, que ses fables païennes y préparaient si bien. L'autre poussée vint des hommes instruits, qui acceptèrent les premiers postulats de la foi sans renoncer à philosopher ; ils s'évertuèrent à faire entrer dans la doctrine qu'ils recevaient l'essentiel des spéculations de la métaphysique profane. Si la philosophie courante au II[e] siècle, où ce singulier effort prit naissance, et surtout au III[e] siècle, où il se développa, avait été très positive et s'était appuyée sur une science très solide, l'idée de l'unir à la révélation chrétienne ne serait venue à l'esprit de personne ; mais, tout au contraire, issue de la pensée de Platon, élargie dans le sens du mysticisme par les Alexandrins, elle était toute métaphysique et morale, de forme dogmatique, de tendance monothéiste, de plus en plus préoccupée de vie future, de salut, de pureté (1). La foi chrétienne, orientée dans le même sens, ne devait pas se montrer plus réfractaire à des accommodements que le pur judaïsme ne l'avait été dans la philosophie de Philon. Il est d'ailleurs indispensable à toute doctrine religieuse qui veut vivre de s'organiser en fonction de la philosophie du temps où elle grandit ; l'immobilité sera toujours, pour une religion, un rêve insaisissable.

La doctrine de Jésus, dès qu'elle atteignit les milieux helléniques cultivés, commença donc de subir cette adaptation qui devait faire d'elle la philosophie parfaite. Le travail s'accomplit lentement et non sans heurts, par acceptation, parfois longtemps contestée, de conceptions individuelles. La foi populaire

(1) La philosophie stoïcienne n'était pas sympathique au christianisme et elle a certainement fait obstacle à son progrès dans les hautes classes aux deux premiers siècles ; mais, à partir de la mort de Marc-Aurèle, elle recule décidément devant le néo-platonicisme.

qui, en définitive, assurait le succès d'une nouveauté dogmatique, ne lui demandait pas d'être raisonnable, mais seulement de grandir le Christ, et surtout de se présenter en conformité des habitudes d'esprit courantes. Certains « développements » cependant, pour s'être trop pénétrés de doctrines abstruses ou excentriques, dépassaient en audace ce que le sens commun de la moyenne des fidèles était capable d'accepter, et troublaient gravement la paix des Eglises. Aussi, de bonne heure, il fallut procéder à un tri, à une épreuve de chaque accroissement de la doctrine, constituer une règle de foi, qui restât le pivot de la croyance. Les fidèles pouvaient bien, dans la pratique et par leur simple assentiment, en déterminer les éléments, en régler le lent progrès; ils n'en pouvaient donner ni fixer la formule et ce fut la besogne propre de l'autorité ecclésiastique, qui naquit parmi eux de cette nécessité d'ordre et de discipline, plus que de celle de la propagande. Il est à noter que le clergé eut toujours tendance à modérer et à régulariser, au besoin à retarder ou à entraver la spéculation chrétienne, plutôt qu'à l'accélérer. Aussi bien fut-ce par restrictions et par négations, plus que par affirmations, que la règle de foi se constitua, au milieu des hésitations, des tâtonnements et des anathèmes, au courant des quatre premiers siècles. La théologie du moyen âge, qui se crut en possession de la dialectique aristotélicienne, appliqua au legs de la pensée hellénochrétienne sa logique rigoureuse et sa subtilité, tout en continuant de s'inspirer du néo-platonicisme, sous la forme que lui avait donnée Plotin (1). Elle aperçut quantité de déductions et de conclusions qui se systématisent dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin (2), œuvre formidable, arsenal de la théologie romaine.

(1) Fr. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905, in-8°.
(2) Mort en 1274.

Au XVIe siècle l'édifice catholique subit un ébranlement profond ; il faut en voir les causes dans la Renaissance et dans un certain aveuglement de l'Eglise romaine, qui n'avait pas su ou voulu faire, dans la discipline et les mœurs, des réformes que tous les chrétiens clairvoyants réclamaient depuis plus de deux siècles. L'une a changé l'orientation de la pensée occidentale, remplacé par l'esprit d'observation et d'examen celui de déduction et d'autorité ; l'autre a décidé certains hommes à tenter sans l'Eglise la réformation qu'elle n'accomplissait pas et qui devenait chaque jour plus urgente ; ils étaient trop de leur temps pour borner leur critique aux choses du dehors, et ils l'ont portée au cœur de la dogmatique. Le Concile de Trente a bien réparé de son mieux le dommage, en consolidant, par de vigoureuses affirmations et d'abondants anathèmes, toutes les propositions ébranlées par les protestants ; il a rendu au catholicisme une vie active en réorganisant son clergé, en l'armant d'organes nouveaux de propagande et de surveillance ; mais, de même qu'il n'a pas rétabli l'unité de l'Eglise, il n'a pas détruit le germe des difficultés qui grandissent chaque jour entre la foi catholique et ce qu'on nomme l'esprit moderne, fils authentique de la Renaissance.

Je voudrais donner un appui à ces remarques générales en rappelant quelques faits caractéristiques. Une étude même sommaire de l'histoire des dogmes, des sacrements et du pouvoir ecclésiastique, dépasserait les limites que nous nous sommes assignées ; le développement de cette triple histoire, dont les trois parties se lient étroitement, est d'ailleurs si logique et si réellement simple dans sa marche générale qu'il peut, sans inconvénient, être ramené à une sorte de schéma, éclairé d'un petit nombre d'exemples.

Etant admis que les dogmes ne sont pas dans l'Evangile et que « le vénérable canon de la tradition », comme on dit dès le IIIe

siècle (1), ne suffit pas à les justifier, puisqu'il s'est constitué contre les audaces des hérétiques et possède une valeur surtout négative ; que, d'autre part, ils ne peuvent rester sans soutien, se présenter comme de pures et simples inspirations, que les malintentionnés considéreront toujours comme des imaginations, il faut qu'ils soient issus de déductions appuyées, au moins à leur début, sur les textes évangéliques ou sur les premières affirmations de la foi apostolique. Chacun d'entre eux, sitôt formé, s'est trouvé pourvu de la puissance d'engendrer, je veux dire de supposer des déductions nouvelles, à leur tour transformables en dogmes, et cela presqu'indéfiniment. La proclamation du dogme de l'infaillibilité du pape, en 1870, en est la preuve. Si cette force propre de développement, dont jouissent les dogmes, semble présentement inactive, c'est que la théologie a dû se tourner toute vers les œuvres de défense ; mais elle n'est pas morte et c'est par elle que se fera l'adaptation du catholicisme à la science, si nous devons la voir un jour.

Le point de départ de toute la dogmatique chrétienne paraît bien être la foi en la messianité de Jésus ; je crois vraisemblable que ses disciples l'ont acceptée avant qu'il n'ait péri et lui ont dès l'abord prêté toute la puissance que pouvait posséder l'élu de l'Eternel. Sa mort sur la croix, qu'il n'avait nullement prédite, comme la tradition l'affirma plus tard, leur porta un coup aussi brutal qu'inattendu ; mais, au lieu de tuer leur foi, il provoqua en elle une réaction très féconde. D'abord, ils crurent à la Résurrection ; lorsqu'on lit sans parti-pris les récits qui nous restent de cet événement extraordinaire (2), on renonce vite à en tirer rien d'objectivement certain, et on se contente de reconnaître que la

(1) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 1, 15.
(2) *Mt.*, XXVIII, 1-10; *Mc.*, XVI, 1-8, et XVI 9-12; *Lc.*, XXIV, 1-11; *I Cor.*, XV 3-8 ; *Jn.*, XX, 1 et ss.

Résurrection a été la première revanche du scandale de la croix dans l'esprit des disciples; qu'ils ont commencé par y croire sur des indices qui nous échappent et qu'ils en ont postérieurement organisé les détails. En tous cas, la foi en la Résurrection acheva de donner à Jésus une physionomie surhumaine, confirma inébranlablement la conviction qu'il était le Messie et, aussitôt, les disciples lui rapportèrent tous les traits que les Juifs prêtaient au Messie et que n'excluaient pas absolument son caractère et son allure ; ils s'accordèrent particulièrement à lui attribuer le principal rôle dans le grand drame de la fin du monde. Il est très possible qu'il ait partagé, de son vivant, les croyances eschatologiques communément répandues parmi ses compatriotes et d'où sont, en somme, sortis les dogmes chrétiens de la résurrection de la chair et du jugement dernier.

La mort de Jésus sur la croix entraîna une conséquence d'une portée bien plus grande encore : il fallait absolument lui trouver une explication ; Matthieu (XXVI, 53) met dans la bouche du Christ, au moment de son arrestation, des paroles qui expriment la conviction profonde de ses fidèles : « Penses-tu que je ne puisse prier mon Père, qui m'enverrait plus de douze légions d'anges ? » Pour quelle raison impérieuse n'avait-il donc pas réclamé ce secours divin ? On se persuada d'abord que rien n'était arrivé qu'il n'eût annoncé d'avance et qui ne fût d'ailleurs prédit par les Ecritures (1) ; puis, d'après divers textes jugés prophétiques, qu'il avait dit qu'il souffrirait « pour plusieurs » (2). Et ce fut le premier

(1) *Psaume* XXII, en entier *Esaïe*, LIII, en entier; *Daniel*, IX, 29; *Zacharie*, 7.

(2) S. Paul écrit dans *I Cor.*, XV, 3 : « Le Christ est mort pour nos péchés, *selon les Ecritures.* » Et les *Actes*, III ,18, font dire à Pierre : « C'est ainsi que Dieu a accompli ce qu'il avait prédit par la bouche de tous ses prophètes que le Christ devait souffrir. » La même idée se retrouve dans les *Actes*, XXVI, 23 ; dans la *Prima Petri*, I, 11 ; etc. On songeait particulièrement à *Esaïe*, LIII, 4 et ss : « Il a été frappé pour nos iniquités ; le châtiment qui nous apporte la paix est tombé sur lui. »

germe du dogme de la Rédemption, qui trouve sa formule dans les lettres de saint Paul (1), mais qui, peut-être, se manifestait déjà plus ou moins clairement à l'esprit des disciples directs, comme la conclusion logique de la Passion. Messie, Fils de David, né, ainsi que son ancêtre, à Bethléem, et Rédempteur, rachetant de sa souffrance et de son sang la malice humaine, second Adam, rétablissant l'homme dans son héritage compromis par le premier, Homme Céleste, ressuscité et remonté vers le Père, enfin Juge suprême des vivants et des morts au grand jour prochain, Jésus, dès la première génération chrétienne, celle même qui l'avait pu voir, se plaçait déjà loin de la réalité humaine. Ce fut à cette période de sa transformation que les Grecs le connurent, au moment même où les Juifs qui n'avaient pas cru commençaient à rejeter de leur sein les fidèles de leur race. Jusqu'alors, quand Israël entr'ouvrait sa porte aux prosélytes du dehors, il semblait qu'il ne le fît qu'à regret, tant il y prenait de précautions, et voici que, grâce à Jésus, la vérité divine et le salut qu'elle apporte s'offrent tout larges aux hommes de bonne volonté. Un tel bienfait voulait une gratitude sans limites et dont l'expression dépassât tout ce qu'avait encore obtenu le plus éclatant des services humains ; d'une œuvre divine, l'auteur ne pouvait d'ailleurs être qu'un Dieu et, dès l'abord, la pensée helléno-chrétienne s'acheminait vers la divinisation du Maître ; elle y fût parvenue très vite sans la difficulté qu'elle rencontra de placer une autre personne divine à côté du Dieu unique d'Israël, dont Jésus lui-même avait élevé l'amour au-dessus de tout. Elle ne renonça pas à son dessein, mais, d'instinct, elle en divisa l'exécution en plusieurs actes.

(1) Textes essentiels : *Rom.*, V et VI; *II Cor.*, V, 19 et surtout *Ephes.*, I, 7 : « En lui nous avons la Rédemption par son sang, la rémission de nos péchés, selon la richesse de sa grâce. » C'est là, en quelque sorte, l'affirmation centrale de l'enseignement de S. Paul, qui n'est, selon sa propre expression (*I Cor.*, I, 18 ; 23 ; 24 ; II, 2), qu'une « prédication de la croix. »

Tout d'abord, et probablement vers 80, se formula, dans quelque communauté hellénique, la foi en la naissance virginale du Christ, qu'avait certainement ignorée la première génération chrétienne (1). Elle rencontra des protestations tenaces dans les églises judéo-chrétiennes de Syrie ; mais, dès lors, les convertis de la gentilité débordaient ceux de la circoncision ; or, sans remonter aux vieux mythes familiers qui leur contaient l'histoire des héros fils de dieux et de mortelles, les Grecs ne savaient-ils pas que Platon, par exemple, passait pour fils d'Apollon et d'Amphyctione ? L'Esprit de Dieu était-il donc moins puissant qu'un mauvais démon qu'il ne pût, lui aussi, féconder une vierge? Ce fut sans doute l'expression de *Fils de Dieu*, entendue au sens messianique par les disciples juifs, qui, prise au pied de la lettre, engendra chez les fidèles Grecs, la notion de la naissance virginale. J'ai déjà montré par quelle confusion le texte d'Isaïe (VII, 14) parut annoncer cette naissance et fortifia la conviction qui se répandit à son sujet vers la fin du premier siècle. Parmi les conséquences qu'en bonne logique elle devait porter, et qu'en effet elle porta bientôt, quelques-unes sont demeurées, en somme, accessoires ; elles ont trait au développement de la Marialogie, c'est-à-dire de la doctrine relative à la Vierge ; mais une autre a engendré le dogme de la Trinité.

Les chrétiens hellénisants, qui crurent d'abord à la naissance miraculeuse du Christ, s'accordèrent donc à penser que Marie était vierge quand elle lui avait donné le jour, mais ils admirent sans peine qu'elle ait ensuite vécu avec son mari comme toutes les femmes, et conçu normalement d'autres enfants. Ces frères et sœurs de Jésus, les textes chrétiens des premiers âges en font

(1) Voir deux articles de M. G .Herzog, *La conception virginale du Christ* et *La virginité de Marie après l'enfantement*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, mars-avril et juillet-août 1907.

mention expresse. Quand Matthieu nous dit (I, 25) que Joseph ne connut pas sa femme « jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son fils premier né », ne suppose-t-il pas qu'elle en a enfanté d'autres ultérieurement ? Et voici, en effet, ce qu'il nous rapporte plus loin (XIII, 53-58) : « Lorsque Jésus eût terminé ces paraboles, il partit de là et, revenant dans son pays, il enseignait dans leur synagogue, de manière qu'ils étaient tout étonnés et qu'ils disaient : « D'où viennent à cet homme cette sagesse et ces miracles ? N'est-ce pas là le fils du charpentier ? Sa mère n'est-elle pas Marie ? Et ses frères, Jacques, Josès, Simon et Jude ? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous ? » Et il ne fut pour eux qu'un sujet de critique. » Or, ce texte si précis reçoit confirmation non seulement de son synoptique (Marc VI, 1-6), mais encore du IVe Evangile, qui parle à deux reprises (II, 12 ; VIII, 3), et le plus naturellement, des frères de Jésus. Les *Actes des Apôtres* font de même (I, 14) et divers fragments de vieux écrits chrétiens, conservés par l'historien Eusèbe (1), ne nous laissent aucun doute : les premières générations chrétiennes n'ont pas attaché d'importance à la virginité perpétuelle de Marie ; elles n'y ont pas cru. L'idée que Marie, après l'honneur qu'elle avait reçu du Saint-Esprit, s'était pliée aux exigences de la vie conjugale devint bientôt insupportable à plusieurs chrétiens, et ils en vinrent à penser qu'elle avait terminé sa vie dans la virginité. Cette proposition, si contradictoire aux textes, eut du mal à se faire accepter, bien qu'elle soit professée dès le IIIe siècle par le grand docteur alexandrin, Origène; mais elle reçut, au IVe siècle, un secours décisif de l'ascétisme, dont saint Jérôme se fit le porte-parole, et qui trouva dans la virginité perpétuelle de Marie la justification la plus éclatante d'une de ses prescriptions essentielles. Et l'on

(1) Notamment *Hist. ecclés.*, III, 19.

commença par démontrer que les frères de Jésus, n'étaient que ses demi-frères, fils d'un premier mariage de Joseph, qu'on représentait comme un vieillard très âgé au moment de son union avec Marie (1).

Origène et plus tard saint Hilaire, saint Epiphane et les Pères orientaux, s'en tinrent à cette explication ; la piété occidentale renchérit encore sur elle, et elle inventa la virginité de saint Joseph. Saint Jérôme en lança l'idée au cours d'une polémique contre un certain Helvidius, qui avait essayé de défendre la simple foi des premiers âges. Cette majoration eut pour conséquence de réduire les frères de Jésus à n'être plus que ses cousins. La foi en la virginité de saint Joseph n'a jamais pu dépasser la qualité de croyance pieuse, mais, dès le début du V[e] siècle, le dogme de la virginité perpétuelle de Marie est définitivement accepté ; et, à partir de ce moment, le culte de la Vierge-Mère, qui ne recevra son plein développement qu'au moyen âge, commence à s'organiser. Ce ne fut cependant qu'au temps de Charlemagne qu'on se mit à disputer parmi les moines au sujet de l'Assomption, c'est-à-dire du ravissement au ciel du corps mortel de Marie ; la réalité n'en fut admise, au même titre, il est vrai, que la virginité de Joseph, qu'à partir du XII[e] siècle (2). Dans une autre direction, la Marialogie a d'ailleurs atteint un développement très instructif. Vierge pure avant la naissance du Seigneur et Mère toujours immaculée après, il était de bonne logique théologique que sa sainteté n'eût jamais été effleurée d'aucun péché *ante partum*, entendons avant la conception miraculeuse, afin que son corps fût digne de recevoir le dépôt de son divin Fils ; qu'elle eût été exempte du péché originel qu'efface seul le bap-

(1) Le point de départ de cette explication se trouve probablement dans des apocryphes du Nouveau Testament, l'*Histoire de Joseph le Charpentier* et le *Protévangile de Jacques* (II[e] siècle ?).

(2) Turmel, *Hist. de la théol. positive*, I, p. 287.

tême. Cette simple remarque supposait le dogme de l'Immaculée Conception. Il n'y eut, il est vrai, que le mysticisme subtil de moines du moyen-âge, à tirer cette conséquence des enseignements sur la Vierge antérieurement fixés, et si la formule en fut donnée par Paschase Radbert, moine de Corbie, mort en 865, il lui fallut de longues années avant que d'être décidément acceptée de l'Eglise. Saint Bernard, au XII[e] siècle, saint Thomas d'Aquin, au XIII[e], et bien d'autres, lui firent la plus vive opposition et Pierre d'Ailly, mandaté par l'Université de Paris, la fit expressément condamner en cour d'Avignon, par Clément VII, en 1386. La polémique qu'elle provoqua fut acharnée. Cependant le peuple des moines et, à sa suite, les simples d'entre les fidèles, laissaient disputer les théologiens et, dès le XIII[e] siècle, célébraient communément, avec la tolérance de Rome, la fête de la Conception de la Vierge (8 décembre). A coup de miracles et d'interpolations, destinées surtout à attirer de leur côté la grande autorité de saint Thomas, les partisans de l'Immaculée mirent la raison et les textes patristiques d'accord avec leur croyance : ils triomphèrent enfin et le concile de Bâle proclama l'Immaculée Conception dogme de foi dans sa 36[e] session, en 1438, et celui de Trente consacra définitivement leur victoire, en exceptant nommément la Vierge de tout ce qu'il proposait touchant l'universalité du péché originel (1). La papauté fit attendre longtemps encore son assentiment officiel ; Clément XI, en 1708, se décida à élever la fête du 8 décembre au rang des grandes fêtes dites de précepte et Pie IX consacra le fait accompli par une solennelle proclamation du dogme, le 8 décembre 1854.

Tout aussi théologiquement nécessaires que cette évolution des idées chrétiennes sur Marie, paraissent le développement de ce

(1) *Sessio V. De peccato origin.*, in fine.

qu'on nomme la christologie, et la formation du dogme de la Trinité (1). Du jour où l'on fut persuadé que Jésus n'était qu'une émanation incarnée de l'Esprit Saint, il devint logique de le grandir au-dessus de la nature humaine, de le faire remonter à son principe, en dernière analyse, de l'identifier à Dieu. Ce n'était point facile, nous le savons déjà, et il a fallu, pour y réussir, faire, au prix de beaucoup de temps et de peine, le tour de quantité de questions qui ont surgi de toutes parts, et finalement combiner les plus étonnants contraires en une formule qui, pour enfermer un profond mystère, reste humainement incompréhensible. La difficulté principale est sortie de spéculations qui, formées sans tenir compte d'un dogme inexistant encore et devenues parties intégrantes de la pensée chrétienne, se sont trouvées, quand il a paru, mal disposées à s'accorder avec lui. D'une part, saint Paul avait formulé une doctrine christologique qui, en faisant de Jésus un *Homme céleste*, dont l'Esprit constitue la substance (II, *Cor.* III, 17), devant qui toute la création plie le genou (*Phil.*, II, 9 et ss.), et de qui viennent la grâce et la paix comme de Dieu lui-même (I *Cor.*, I, 3), rendait pratiquement malaisé de voir l'infériorité — pourtant maintenue en théorie — du Fils par rapport au Père. D'autre part, les chrétiens issus du judaïsme, s'étaient habitués, sous l'influence de la spéculation juive, desireuse d'éloigner Dieu de toute apparence d'action personnelle, pour éviter jusqu'à l'idée d'une ressemblance entre lui et l'homme, à considérer le Saint Esprit comme une manifestation presque personnifiée de Dieu ; c'était lui qui avait jadis fait parler les prophètes ; lui encore qui suscitait les inspirés dans les réunions chrétiennes. Cependant les Juifs élevés dans la culture grecque, à Alexan-

(1) A. Réville, *Hist. du dogme de la divinité de Jésus-Christ;* A. Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, Em. Nourry, 1907, in-12° ; Turmel, *Op. cit.*, I.

drie, avaient emprunté à Platon son *Logos*, ou *Verbe*, agent de Dieu dans le monde et exécuteur de ses plans préconçus. Ils l'avaient accordé, par une exégèse subtile et arbitraire, avec leurs propres croyances et ils le représentaient, par la plume de Philon, comme « le premier né » de Dieu, son « image », son « empreinte » et presque sa réplique, « l'autre Dieu », le « second Dieu « et, en même temps, le médiateur entre l'homme et Dieu, le Grand Prêtre et le Suppliant du monde ; en sorte que la théologie du Logos, beaucoup plus développée que celle de l'Esprit, l'empêchait de se confondre avec lui, malgré d'évidents points de contact. Elle présentait ce grand avantage, d'abord d'offrir plusieurs notions faciles à transporter du Logos au Messie-Rédempteur, en second lieu de donner à la philosophie profane une mise au point du judaïsme et, partant, du christianisme, aisément acceptable pour elle, puisqu'elle y retrouvait nombre de ses propres conceptions. Mais, au-dessus de ces inventions diverses, planait toujours la grande idée juive de l'absolu monothéisme, qui semblait inflexible. Il est clair pourtant que, dès le début du IIe siècle, au-dessous de la divinité du Père grandit en fait celle du Fils et se précisent, en personnes évidemment divines aussi, l'Esprit et le Logos.

Or, à la même époque, on avait déjà pris l'habitude de conférer le baptême au nom du *Père*, du *Fils*, médiateur suprême, et du *Saint-Esprit*, dispensateur de la grâce divine. On ne confondait pas encore le Père et le Fils, on ne distinguait pas bien la personne de l'Esprit, rattachée tantôt au Père, tantôt au Fils, mais on associait les trois termes. Il s'accomplit un double travail divergent, où collaborèrent à la fois les idées juives, les spéculations néo-platoniciennes et peut-être les vieilles conceptions religieuses de l'Egypte : d'une part, il singularisa plus nettement les personnes de la Triade baptismale, et, d'autre part, il les iden-

tifia. L'aboutissement inévitable de ce conflit de doctrines hétérogènes, toutes également tenaces, ne pouvait se faire que dans une conciliation qui reconnaîtrait un Dieu, un seul, mais considéré en trois personnes, lesquelles seraient comme trois faces du Tout divin.

La distinction des personnes était facile à faire. Les premières générations chrétiennes ont attaché au Fils toutes les qualités qui pouvaient appartenir à un homme surhumain et en quelque sorte divinisé, mais elles ont nettement maintenu son infériorité par rapport au Père, par conséquent l'originalité de sa personne. L'Esprit, déjà en voie de personnification parmi les Juifs, n'eût pas grand peine à achever son évolution ; comment ne pas considérer comme une personne une puissance qui se manifestait si souvent dans les assemblées chrétiennes ? Sans doute, la notion parallèle du Logos causait quelque embarras ; mais des efforts, issus de milieux différents, réussirent à simplifier les choses. Paul avait déjà en fait identifié le Christ à l'Esprit; le quatrième Evangile identifia le Logos au Christ et ainsi, d'ailleurs après des hésitations, des résistances et des contradictions, Logos et Esprit ne furent plus qu'un en Christ. Or, l'attribution à Jésus des qualités du Logos philonien entraînait d'incalculables conséquences : de simple Messie, il devenait Celui « qui était au commencement » : c'est-à-dire qui avait préexisté au monde et que certains jugeaient coéternel à Dieu ; fonction de Dieu, il se confondait, en dernière analyse, avec Dieu. Tout ce travail s'accomplit au courant du IIe siècle, sous l'influence des philosophes païens venus à la foi et ce fut la formule baptismale, nourrie de leur métaphysique, qui fournit la définition finale de ce Dieu en trois « hypostases » : Père, Fils et Esprit. Au commencement du IIIe siècle, toutes les difficultés ne sont pas levées et il en sortira d'interminables controverses dont la conclusion, au

moins en ce qui regarde l'orthodoxie, ne se fixera qu'au IVe siècle, après les grands conciles de Nicée et de Chalcédoine : mais, dès ce temps, Tertullien, qui est probablement l'inventeur du mot *Trinité*, établit (1) que le Père, le Fils et l'Esprit forment une même substance divine divisée en trois personnes de degrés différents, les deux dernières étant les représentants du Père dans le monde. Ces conceptions seront retouchées ; mais on peut considérer qu'à ce moment l'essence du dogme est déterminée et qu'il entre dans la foi courante des chrétiens. La formule qu'il revêt nous est encore bien plus réellement incompréhensible qu'aux métaphysiciens qui l'ont établie, et si profond que soit le mystère qu'il recouvre, il ne nous paraît pas moins en opposition avec la lettre des textes évangéliques, fondé tout entier hors de l'enseignement de Jésus et de la foi de ses apôtres. L'histoire de sa formation nous offre un exemple excellent des résultats qu'a portés la métaphysique hellénique quand elle s'est exercée sur les affirmations du tout premier christianisme, et sur les tendances très naturelles de ses fidèles. L'examen de tous les dogmes actuels du catholicisme nous conduirait à des constatations analogues : tous s'appuient sur des textes qui n'ont vraiment pas le sens que les théologiens leur prêtent, ou ils sortent les uns des autres par une application logique et inévitable de principes métaphysiques, arbitraires, mais constants.

⁂

C'est également le retard du Royaume qui a engendré les rites, dont les plus notables sont devenus des sacrements. Les premiers chrétiens, ceux qui se groupèrent à Jérusalem autour

(1) *Adversus Praxeam*, 2.

des apôtres, après la mort de Jésus, et à Antioche autour de quelques transfuges de la ville sainte, autour de Paul et de Barnabé, ne pratiquaient d'autres rites que le baptême, usage juif, et symbole de purification, l'imposition des mains, sorte de bénédiction qui appelait la grâce du Saint-Esprit sur la tête qui la recevait, et la fraction du pain, mémorial de la Cène. Aucune de ces trois pratiques, judaïques dans leur origine et leur forme, n'enfermait pour eux la matière d'un sacrement ; tout au plus, sur l'assurance, qui se forma probablement dès ce temps, que le Maître avait dit que quiconque *ne renaîtrait pas d'eau* n'aurait pas la vie éternelle, considéraient-ils le baptême comme le sceau mystique et indispensable de la foi. Le culte proprement dit, les judéo-chrétiens allaient le chercher dans le Temple, qu'ils continuaient de fréquenter avec une assiduité édifiante (1), comme ils auraient pu continuer de fréquenter la synagogue, s'ils avaient su s'y taire. Mais peu à peu et par la force des choses, les chrétiens s'éloignèrent des Juifs et, quand ils furent recrutés en terre païenne, comme ceux des communautés pauliniennes, malgré la mauvaise volonté des judéo-chrétiens restés attachés à la Loi, ils prirent par degré conscience de leur originalité, si bien que le pur judaïsme leur devint un objet de mépris (2). Dès que le christianisme fut conçu comme une religion indépendante et durable, il subit la règle commune : en ce temps-là on ne comprenait pas une religion sans rites ; le judaïsme en pratiquait de minutieux ; le paganisme aussi ; de quelque côté qu'ils vinssent, les convertis en apportaient l'habitude ; elle engendra une liturgie qui se développa rapidement dès que se fut constitué un clergé pour l'organiser. A la fin du premier siècle, l'*Epître aux*

(1) *Actes*, II, en entier.
(2) La séparation est théoriquement complète à la fin du premier siècle et la haine réciproque paraît déjà fort active; il n'est tribulations que les Juifs épargnent aux chrétiens, lesquels les paieront de réciproque à leur heure.

Corinthiens, attribuée à saint Clément de Rome, insiste sur la nécessité d'accomplir les offices sacrés (*liturgies* en grec) à des jours et à des heures bien réglés. Dès cette époque, il existe dans l'Eglise, un vrai culte, et saint Justin, un demi-siècle plus tard (1), nous décrit une assemblée rituelle qui ressemble à une messe.

De ce culte, les trois éléments essentiels, mis à part la prière et le jeûne, sont encore le baptême, l'eucharistie et la pénitence ; les considère-t-on déjà comme des sacrements ? Il est bien difficile de l'affirmer. Que le baptême portât en lui ce qu'il fallait pour devenir un sacrement, on n'en peut douter, puisque les chrétiens admettaient dès lors qu'il marquait quiconque le recevait du sceau de l'union avec Jésus-Christ ; suivant l'expression de saint Paul, « ceux qui sont baptisés en Christ sont revêtus de Christ » (*Gal.*, III, 27). Cependant, toutes les Eglises ne s'accordent pas à lui donner le même sens à la fin du Ier siècle. Ainsi, selon la *Didaché*, écrit judéo-chrétien venu de Syrie, il n'est encore que la marque de la purification accomplie par la foi dans l'âme du néophyte, un rite qui l'engage dans certaines obligations morales ; alors que, dans l'*Epître de Barnabé*, d'origine alexandrine, il apporte à celui qui le reçoit une grâce particulière, qui le lave de ses péchés et lui assure part à la Rédemption. C'est vers ce sens, voisin du paulinien, que la logique voulait qu'évoluât l'interprétation du baptême ; il sera naturellement considéré comme le remède spécifique du péché originel quand le dogme en sera fixé au IVe siècle, après saint Augustin.

Il était fatal que les théologiens amplifiassent les rites comme ils avaient fait des croyances et leur prêtassent un sens profond. L'Eucharistie, devenue, dès le temps de saint Paul, le symbole du sacrifice rédempteur, se transforma peu à peu, grâce aux per-

(1) *Première apologie*, 66.

fectionnements de la *transsubstantiation* et de la *présence réelle*, en insondable mystère. Mais où est la preuve critique que les théologiens ont raison ? Comment, en dehors de leurs déductions abstraites, établir que le pain et le sang deviennent réellement la chair et le sang du Christ entre les mains du prêtre qui les consacre ? Ce ne sont pas là des enseignements posés par Jésus, ni même par les apôtres, « ce sont des vues de foi et d'une foi qui se définit selon les conceptions philosophiques du moyen-âge » (1). Sont-elles plus justes que celles des nombreux docteurs qui les ont contredites, ou qui n'ont reconnu que des figures dans les textes du Nouveau Testament où la tradition catholique a fini par voir des vérités révélées ?

Ce n'est que lentement, et sous l'action des mêmes tendances, que les deux actes essentiels de la vie du chrétien, après sa naissance à la vie spirituelle : son union dans la chair et sa mort, sont devenues des grâces particulières de Jésus-Christ signifiées par des sacrements, le Mariage et l'Extrême-Onction. Or, si le Baptême n'a acquis son sens propre qu'au IV[e] siècle, le Mariage, qu'il ne faut pas confondre avec la bénédiction nuptiale, pratique très ancienne, mais sans réelle portée, demeure aujourd'hui encore un sacrement un peu spécial qu'en réalité les époux s'administrent eux-mêmes ; et de l'Extrême-Onction les Pères des trois premiers siècles ne disent rien ; elle est issue de la théologie du moyen-âge. La Pénitence, qui, dans l'Eglise des premiers siècles, n'est que le repentir des fautes, manifesté par leur aveu plus ou moins public, et une expiation imposée par l'évêque, a dû être aussi singulièrement creusée pour devenir le droit de pardonner commis divinement à l'Eglise. Elle est, en tant que sacrement, fille de la spéculation théologique ; elle s'est greffée, aussi bien

(1) Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 236.

que l'Ordre, sur une des transformations des communautés primitives, dont il nous reste à dire un mot.

Les lettres de Paul, celles qui lui sont attribuées (1) et les plus anciens documents chrétiens établissent péremptoirement deux conclusions en ce qui regarde le gouvernement des communautés du premier siècle (2) : Elles vivaient indépendantes les unes des autres ; aucun lien de discipline ne les unissait ; aucune primatie ne les dominait, et chacune se donnait l'organisation qui lui convenait ; — le clergé et la hiérarchie cléricale s'y sont lentement organisés et suivant un progrès différent chez chacune d'elles. Leur chef suprême a été longtemps l'Esprit, dont les dons(ou *charismes* (de *charis*, grâce), favorisaient tel ou tel fidèle qui parlait en son nom ; mais l'assemblée des frères demeurait souveraine ; elle subissait plus ou moins et selon qu'elle l'entendait, l'action des inspirés. Il est vraisemblable que certaines églises, voyant que le Maître tardait à revenir, se donnèrent assez vite une organisation imitée de celle de la synagogue, avec un conseil d'anciens (*presbytres*) ou de présidents (*proïstamenoi*), chargés du maintien de l'ordre et de l'administration matérielle de la communauté. Certains, dans diverses églises, portaient le titre d'*épiscopes*, qui veut dire *surveillants ;* ils veillaient sur les finances et sur les mœurs, de concert avec les *diaconoi* (diacres), ou serviteurs ; ils prenaient soin des pauvres, des malades, des frères de passage ; toute la besogne d'enseignement reposait sur les inspirés locaux, ou les prophètes et évangélistes itinérants. Au reste, étant donné l'adogmatisme de la foi de ce temps, leur besogne se réduisait à peu de chose ; nous en pouvons juger par la *Didaché*, qui se présente

(1) Surtout *I Cor. et II Cor. — I Tim. ; Tite ; Hébr.* — Clém. Rom. *Ep. ad. Cor. ;* Ignace, *Epitres*.

(2) Voy. J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, E. Leroux, 1894, in-8°, et le *Manuel* où j'ai résumé la question, chap. IX, XI, XIII.

comme le catéchisme des apôtres et la règle pour mesurer l'autorité des inspirés.

Naturellement une démocratie si peu réglée et toujours accessible aux suggestions de l'inspiration, offrait un terrain favorable aux entreprises des ambitieux, des brouillons et des excentriques. Nos documents laissent entrevoir en diverses églises des troubles assez graves ; les chrétiens paisibles s'en alarmaient et, d'instinct, ils aspiraient à l'établissement d'une autorité qui assurât l'ordre et la discipline. En second lieu, et presque tout de suite, selon les *Epîtres* de Paul, il se produisit des affirmations singulières et des enseignements fantaisistes, que certains chrétiens d'esprit hardi pouvaient accueillir avec faveur, mais qui inquiétaient le commun des fidèles, de tout temps enclin à confondre vérité et immobilité. Aussi, trente ou quarante ans peut-être après la mort de Jésus, alors qu'avaient déjà disparu la plupart des témoins de sa vie, que le monde semblait vouloir durer encore et que la synagogue s'était décidément fermée aux chrétiens, un mouvement d'opinion se dessine parmi eux, réclamant une règle de foi et une autorité régulière qui la gardât contre l'audace des mauvaises doctrines *hérétiques*, comme on commence à dire (1). D'autre part, à mesure que les rites se développèrent, il devint plus difficile aux simples fidèles d'en assurer l'exécution, et la conviction s'établit peu à peu que plusieurs ne pouvaient être accomplis par n'importe qui. L'organisation d'un *clergé* devait seule assurer la rédaction d'un symbole, sa protection efficace, et la régularité de la liturgie ; elle sortit en fait de cette triple nécessité.

Ce clergé se constitua plus ou moins sur les modèles que lui offraient le judaïsme et les religions orientales et par concen-

(1) Le mot paraît pour la première fois dans la troisième des Epîtres pastorales (*Tite*, III, 10) ; il désigne, au sens premier, un homme qui *choisit* ses opinions.

tration de toutes les fonctions de l'église entre les mains des autorités, dans le principe purement administratives. Comme il était naturel, les épiscopes ne voyaient pas d'un bon œil les itinérants et les inspirés, souvent difficiles à contenir, et ils étaient enclins à étendre à la foi la surveillance qu'ils exerçaient sur les mœurs et sur la vie matérielle. Eux aussi étaient partisans d'une règle qu'ils n'auraient qu'à faire observer et ce furent eux certainement qui la fixèrent. Ce travail se fit d'abord dans chaque église, puis se compléta et se précisa par influence d'une église sur l'autre et de proche en proche (1). Chargés de protéger la foi, les épiscopes revendiquèrent le droit de l'enseigner, et, suivant un penchant de cette époque à unifier de plus en plus l'autorité, à en remettre l'exercice à un nombre de mains de plus en plus restreint, un des épiscopes prit le pas sur les autres. Ce terme logique du mouvement d'organisation paraît atteint déjà dans beaucoup de communautés au début du IIe siècle Nous trouvons la théorie de l'épiscopat monarchique et celle de l'obéissance absolue due à l'évêque, parfaitement formulée dans une série de lettres attribuées à Ignace d'Antioche et écrites sous Trajan. Les doctrines qu'elles enferment se firent définitivement accepter dans toutes les églises au courant du second siècle.

Nous pouvons dès lors comprendre les deux conclusions dernières auxquelles la force et la logique des choses ont poussé l'Eglise : 1° Les clercs, formant corps à part, pourvus de fonctions qui échappent de plus en plus au laïque (2), accomplissant des rites mystérieux et puissants, recevront leur pouvoir d'une grâce spéciale, inhérente à la consécration et qui sera le sacre-

(1) On croit généralement que le *Symbole des apôtres* prit forme à Rome vers la fin du premier siècle.

(2) Le laïque est le simple membre du *peuple* chrétien (*laos* en grec).

ment de l'Ordre, si efficace que l'indignité de celui qui en est investi n'altère pas ses effets ; 2° l'autorité, d'abord indivise entre tous les fidèles, puis restreinte au collège presbytéral, enfin à la personne de l'évêque, finira par se concentrer entre les mains d'un seul d'entre les évêques. De même que l'établissement d'une règle de foi, de discipline et de culte dans chaque communauté doit aboutir à l'unité de la foi, de la discipline et du culte, à l'uniformité d'organisation de toutes les églises, de même l'épiscopat monarchique laisse deviner la papauté, et le sacrement de l'Ordre conduit au dogme de l'infaillibilité. Qu'il nous suffise pour le moment de constater que, selon les conclusions de la critique indépendante, sur trois points essentiels : formation des dogmes, origines des sacrements, fondation de l'autorité et de la hiérarchie ecclésiastiques, l'enseignement de l'Eglise catholique ne saurait se justifier par l'enseignement direct de Jésus et même le contredit. Dogmes, sacrements, Eglise, sont des produits d'une évolution très compliquée et très longue, rendue nécessaire par la durée du monde dont le Christ annonçait la fin prochaine. Le dogmatisme catholique n'a pas historiquement plus de valeur objective, il n'est pas plus assuré d'enfermer tout ou partie de la vérité éternelle que tel ou tel autre système de métaphysique. Sans doute, à le considérer sous cet angle, il perd l'autorité surnaturelle que lui prêtent ses fidèles ; mais il gagne la précieuse faculté d'évoluer encore, de s'adapter à l'esprit moderne qui se détourne de lui, de retenir peut-être beaucoup d'hommes très religieux, mais qui ne peuvent plus l'accepter tel qu'il se présente. Il lui faudrait évidemment, pour ce faire, abandonner plusieurs points de son enseignement, modifier son apologétique, changer radicalement nombre de ses formules ; malheureusement il ne semble pas qu'il le puisse, tant que sur lui pèsera cette autorité qu'il s'est imposée comme terme

de son évolution ecclésiastique, celle du pape infaillible et Tradition vivante, qui prétend se maintenir à tout prix sur les plus intenables des vieilles positions orthodoxes.

V. — Le Romanisme.

Que le dogmatique catholique porte encore en lui assez de vigueur pour secouer l'engourdissement que lui a imposé le Concile de Trente, briser les cadres trop étroits où l'a enfermé la théologie du moyen-âge, et reprendre dans une direction nouvelle le cours de son évolution, c'est ce qu'espèrent au moins ceux de ses fidèles qui ne comptent pas seulement sur les promesses du Christ pour sauver leurs croyances, et savent voir les vrais périls qu'elles courent aujourd'hui. Mais, si les dogmes constitués par le lent dépôt, en couches successives, de la pensée religieuse des siècles passés, peuvent se recouvrir indéfiniment de couches nouvelles, l'organisation ecclésiastique semble cristallisée dans des formes qui ne se transformeront qu'en se brisant. Toute autorité, toute volonté, toute pensée dans l'Eglise sont rigoureusement subordonnées à l'autorité, à la volonté, à la pensée du pape ; le catholicisme, aveuglé par ce désir insensé d'immobilité et d'unité qu'il a poursuivi au moyen-âge, s'est enfoncé dans une impasse dont il a aujourd'hui heurté le bout et dont il ne sortira qu'en reculant. Il n'a jamais été possible de se dire catholique sans se soumettre à l'Eglise, il ne l'est plus davantage de se dire membre de l'Eglise sans accepter aveuglément la direction pontificale. « La tradition, c'est moi », disait Pie IX, et, en effet, l'Eglise se confond avec le pape. Or, le pape.

c'est l'immobilité, le conservantisme le plus étroit (1), et le voudrait-il qu'il ne serait pas autre chose ; il reste prisonnier du passé, de l'infaillibilité de ses prédécesseurs, de l'illusion bien naturelle qu'il se fait de la nécessité de son autorité salutaire contre une liberté de penser qu'il sent impatiente du joug, et prête à s'échapper pour toujours si un seul de ses liens se relâchait. Vers lui se tournent en vain ceux que le doute tourmente, que les inévitables conclusions de la critique épouvantent ; ils le supplient de les éclairer, de faire triompher la Vérité qui est en lui ; il ne leur répond que par de solennelles malédictions, sans qu'un argument les appuie, si ce n'est pour réduire à néant toutes les tentatives de conciliation de la science et de la foi. Désespérés, mais soumis, les plus libéraux, les plus modernes d'entre les catholiques, courbent la tête sous les coups de crosse dont il les accable à cette heure ; leurs livres se font plus rares, leurs revues et leurs journaux se taisent les uns après les autres, et c'est un spectacle affligeant, pour quiconque sait compatir aux humiliations et aux souffrances d'autrui, que celui de leurs angoisses. Ils ont raison de craindre pour l'avenir du catholicisme ; ils le sentent, les progrès de leurs adversaires le leur prouvent et leur voix, qui crie le péril et propose le salut, ne frappe à Rome que des oreilles endurcies et des esprits fermés. C'est pitié que de voir à quelles subtilités, à quels expédients il leur faut recourir pour essayer de concilier leur soumission filiale et les droits de leur raison. Nous voulons donc rechercher ici dans quelle mesure un catholique qui veut aller jusqu'au bout de sa réflexion, qui s'informe et qui conclut, peut se sentir

(1) Début de l'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* : « A la mission qui nous a été confiée d'en haut, de paître le troupeau du Seigneur, Jésus-Christ a assigné, comme premier devoir, de garder avec un soin jaloux le dépôt traditionnel de la foi... »

lié par l'autorité du pape ; autrement dit, nous nous demandons d'où vient cette autorité, sur quoi elle se fonde, comment elle se justifie et quels titres elle produit pour se prétendre le magistère vivant et infaillible, pour se donner le droit de lancer l'anathème contre ceux qui soutiennent que « le Pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne (1). »

***

En principe, l'autorité du pape remonte à S. Pierre : le Pontife romain est assis dans la chaire du prince des apôtres à qui Jésus-Christ a délégué plein pouvoir de lier et de délier sur la terre, et qui fut le premier évêque de la Ville Eternelle ; il y jouit d'un héritage légitime. Depuis S. Pierre, affirment ses théologiens, tous ses prédécesseurs en ont joui comme lui ; en fait et en droit ils ont régi la chrétienté tout entière et ce n'est que par une révolte condamnable contre la vérité reconnue et la justice certaine, ou par un égarement déplorable, qu'à diverses époques des chrétiens ont osé se dresser contre eux. Quiconque s'est séparé du pape a toujours erré misérablement, car le dogme de l'infaillibilité, proclamé par Pie IX, exprime une réalité vieille comme la papauté elle-même. Non seulement le Pontife a toujours possédé dans sa plénitude le dépôt sacré de la Tradition apostolique, mais encore l'assistance du Saint-Esprit ne lui a jamais fait défaut quand il l'a invoqué ; jamais il ne s'est trompé quand il a parlé comme vicaire du Christ et en son nom.

Ces propositions fondamentales du « romanisme » posent une

(1) *Syllabus* de Pie IX, article LXXX et dernier.

foule de questions : Le Christ possédait-il vraiment les pouvoirs qu'on lui prête et, s'il les possédait, les a-t-il délégués à S. Pierre? Lui a-t-il conféré le droit de les transmettre après lui ? Et, d'autre part, S. Pierre est-il venu à Rome, en a-t-il été le premier évêque ? Sa succession a-t-elle été régulièrement assurée, de son temps jusqu'au nôtre, par une suite ininterrompue de pontifes ? L'évêque de Rome a-t-il été accepté par les chrétiens, à tous les âges de la foi, comme leur chef divinement autorisé ? Sa parole a-t-elle toujours été considérée par eux comme inspirée, en ce qui regarde la doctrine et les mœurs ? En fait, les papes ont-ils toujours professé les mêmes opinions, accepté les mêmes solutions sur les difficultés doctrinales et morales qui se sont posées devant eux au cours des siècles (1) ?

La première de ces questions est, nous le savons déjà, insoluble du point de vue de la critique, puisque l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ ne se rencontre réellement point dans le Nouveau Testament ; à plus forte raison n'y est-elle pas démontrée ; la foi en sa réalité, fondée, pour les catholiques, sur l'autorité de la Tradition, l'interprétation tendancieuse des textes et des miracles, se place tout entière hors des conditions scientifiques. En revanche, si nous admettons sans discussion que Jésus disposait sur terre des pouvoirs que présuppose la notion d'un Dieu unique, Père et Juge des hommes, nous n'avons plus à considérer leur transmission à S. Pierre que comme un fait historique ordinaire. Or ce fait, l'examen critique des textes re-

(1) M. J. Turmel a publié une série d'articles sur le développement du pouvoir pontifical dans *la Revue catholique des Eglises* de 1905 et 1906; du même, *Hist. de la théol. positive, t. II* ; Ignace de Doellinger *Le Papauté. Son origine au Moyen âge et son développement jusqu'en* 1870, trad. par Giraud-Teulon, Paris, F. Alcan, 1904, in-8°; Harnack, *Analecta zum aeltesten Geschichte des Christentums in Rom.* Leipsig, 1905, in-8°; Ed. Zeller, *La légende de St Pierre, premier évêque de Rome*, trad. par Marchand, Paris, Fischbacher, 1876.

latifs à l'institution de l'Eglise nous a déjà permis d'établir qu'il n'était pas fondé. Le témoignage d'un unique passage du Ier Evangile (*Mt.*, XVI, 18) ne saurait prévaloir contre les contradictions qui ressortent de plusieurs parties de ce même Evangile et du silence de tous les autres (1). Cependant les théologiens catholiques opposent à l'argumentation critique une fin de non recevoir préalable, établie sur l'affirmation dogmatique de la véracité des Ecritures révélées : les contradictions ne sont plus, à leurs yeux, que des « obscurités », tout au plus. Ils fortifient d'ailleurs leur interprétation de plusieurs autres textes. On lit, par exemple, dans Luc (XXII, 31 et s.) : « Le Seigneur dit aussi : Simon, Simon, voici (que) Satan a demandé à vous cribler (vous = les disciples) comme le blé ; — mais j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas ; et toi, quand tu seras converti, *affermis tes frères.* » Ces paroles sont mises dans la bouche de Jésus au cours de la Cène ; les théologiens y voient une preuve de la mission de direction confiée à Pierre. Ils en découvrent une bien meilleure encore dans un passage du IVe Evangile qui prête les propos suivants à Jésus ressuscité (*Jn.*, XXI, 15 à 17) : « ... Simon Barjona, m'aimes-tu plus que ne font ceux-ci ? » Il lui répondit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » Il lui dit : « Pais mes agneaux. » Deux fois encore, il réitère sa question, reçoit la même réponse et répète : « Pais *mes petites brebis ; pais mes brebis.* » De ces deux attestations, la première, qui est toujours demeurée un peu accessoire, n'est pas, par elle-même, très claire; il y a fort longtemps qu'un théologien gallican, nommé Richer, a fait remarquer qu'elle ne s'entendait bien que limitée aux circonstances où l'Evangéliste la

(1) On a supposé que le fameux « Tu es Pierre » avait été introduit dans le Ier Evangile pour relever l'apôtre du discrédit où l'avait sans doute jeté son reniement dans l'esprit de certains.

place : Jésus confie à Pierre le soin de raffermir les disciples dans l'épreuve que la Passion va faire subir à leur foi, et un exégète libéral incline naturellement à voir en elle un témoignage postérieur en faveur de l'apôtre qui, malgré la faiblesse de son reniement, fut le seul à ne pas abandonner complètement son maître, puisqu'il suivit de loin la troupe qui l'emmenait et probablement rallia les frères dispersés, après le crucifiement. Il faut vouloir qu'elle ait un autre sens pour le découvrir. Quant au texte johannique, il présente l'inconvénient préalable d'être emprunté au IV[e] Evangile, de s'y trouver dans ce chapitre XXI, qui n'est pas de la même plume que le reste, enfin de prendre place dans la « Seconde vie » terrestre de Jésus, postérieure à la résurrection et sur laquelle tous les témoignages sont en désaccord. En supposant que ces trois circonstances ne suffisent pas à ébranler notre confiance, il reste à déterminer le véritable sens de la parole prêtée à Jésus. Les théologiens de la Réforme et de la Contre-Réforme en ont longuement disputé (1).

Le principal argument du plus illustre d'entre les seconds, Bellarmin (2), était qu'il convenait de l'entendre comme l'Eglise catholique parce qu'ainsi l'avait toujours entendue la Tradition ; et il citait quantité de témoignages, malheureusement du IV[e], du V[e] siècle, ou encore postérieurs. Ses adversaires n'avaient pas de peine à lui en opposer de plus nombreux, du même temps, au besoin des mêmes auteurs et qui le contredisaient. Ni les uns ni les autres ne sauraient aujourd'hui emporter notre conviction, parce que tous représentent des interprétations personnelles, plusieurs purement de circonstance, sans parler de celles qui sont apocryphes. Tout aussi stérile nous paraît la discus-

(1) Turmel, *Hist. de la théol. positive*, II, p. 189 et ss.
(2) Jésuite et cardinal (1542-1621)

sion philologique du mot grec, *poimainé*, c'est-à-dire *paissez*, où les uns virent, avec Luther, la recommandation très vague d'enseigner et d'aimer, où les autres reconnurent la mission de gouverner. C'est seulement en considérant les versets visés, en eux-mêmes et dans leur conteste, qu'on peut espérer en tirer quelque éclaircissement. Remarquons tout d'abord qu'ils sont immédiatement suivis de l'annonce de la future crucifixtion de Pierre et sortent sans doute, de même source qu'elle (*Jn.*, XXI, 18) : « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et allais où tu voulais, mais quand tu seras vieux, tu étendras tes mains et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudrais pas. » Si l'on admet que cette prédiction est authentique, tout le passage échappe à la critique ; mais si, au contraire, on pense, comme on le ferait si un texte analogue se trouvait dans un auteur profane, que l'événement lui-même a suscité la prophétie, l'inauthenticité de l'ensemble paraît probable et on en vient à penser que le texte johannique se rapporte à la même préoccupation que celui de Luc, dont nous parlions tout à l'heure, qu'il reflète le même fait : Pierre a prouvé plus que tous les autres disciples son amour pour le Maître, pendant les heures de l'épreuve suprême ; sa foi, après une courte défaillance, leur a rendu confiance : *Pais mes brebis* n'aurait pas, en ce cas, un autre sens qu'*Affermis tes frères*. Jamais de pareils textes n'auraient reçu l'interprétation qu'ils revêtent aujourd'hui, dans l'orthodoxie, s'il n'avait fallu, à tout prix, trouver des justifications scripturaires de la monarchie pontificale établie au moyen-âge. Avouons, du reste, qu'ils se prêtaient aussi bien que possible aux entreprises des théologiens.

Il reste évidemment une contre-épreuve à faire. Si Pierre a reçu la suprématie que lui reconnaissent les théologiens, il l'a

exercée sans doute aussitôt après la mort du Christ, et les documents qui nous laissent entrevoir le monde apostolique doivent nécessairement nous montrer l'apôtre privilégié occupant une situation prééminente parmi ses frères, comme un chef reconnu sans conteste. Les « romanistes » n'ont point manqué de faire effort pour s'assurer cette justification nouvelle de leur thèse. Ils ont cherché et trouvé, dans les *Actes des apôtres*, divers épisodes où Pierre parle ou agit le premier (1). Ils ont insisté surtout sur ce fait que Pierre préside le premier concile de Jérusalem (*Actes*, XV) (2) et ils ont remarqué que chaque fois que les apôtres sont nommés, Pierre l'est en tête (3). Je ne vois pourtant là, à y bien regarder, que de très médiocres arguments. Pierre était probablement le premier converti d'entre les apôtres et, peut-être de ce chef, le plus avancé dans la confiance et la familiarité de Jésus ; il avait montré plus de courage que les autres dans le grand désarroi de l'arrestation du Maître ; sa foi robuste et simple en imposait ; c'étaient bien là des titres à une considération particulière et nul ne contestera qu'il ait vécu au milieu des apôtres comme le premier entre des égaux ; mais qu'il n'ait pas été le chef de l'Eglise, agissant et parlant en vertu d'un droit reconnu, et d'autorité, les *Actes* et les *Epîtres* de Paul le prouvent avec évidence. Ce n'est pas lui, mais l'Esprit qui, par l'intermédiaire du sort, désigne le successeur de Judas (*Actes*, I, 26). Ce n'est pas lui, ce sont « les douze apôtres » qui proposent à l'assemblée de choisir des diacres pour assurer l'entretien des pauvres, et c'est l'assemblée qui les nomme (V, 1-5).

(1) Particulièrement *Actes*, I, 15-22 ; II, 14 et ss.; III, 12 ; IV, 8 et ss.; V, 9, etc.

(2) Dans un livre de l'abbé Provenaz, *S. Pierre fondateur de l'Eglise romaine*, Lyon, 1880, in-8°, p. 184, je relève la phrase suivante : « Pierre préside le premier concile de Jérusalem : « Pierre se lève et leur dit » ; il y émet un avis décisif : « C'est pourquoi je juge ». Il est bien fâcheux qu'en réalité (*Actes*, XV, 19) ce soit Jacques et non Pierre qui prononce cette parole *décisive*.

(3) *Mt.*, X, 2 ; *Mc.*, III, 16 ; XVII, 1 ; *Actes*, I, 13 ; etc...

Jean joue, semble-t-il, un rôle égal dans la prédication des premiers temps à Jérusalem ; en tous cas, si les discours de Pierre sont rapportés plutôt que ceux de Jean, c'est sans aucun signe de supériorité (*Actes*, III et IV) ; tous deux subissent la même épreuve devant la sanhédrin (IV, 5), comme les chefs des dissidents chrétiens. Il paraît seulement vraisemblable que la source de l'auteur des *Actes*, pour cette partie de son récit, était une tradition qui se rapportait spécialement à Pierre. De ce qu'il visite les Eglises de Judée, de Galilée et de Samarie (IX, 31-32), il ne faut pas conclure qu'il agit en qualité de prince des apôtres, mais uniquement comme l'un des apôtres. La preuve en est dans ce simple verset (VIII, 14) : « Cependant les apôtres à Jérusalem, ayant appris que les gens de Samarie avaient reçu la parole de Dieu, *ils leur envoyèrent Pierre et Jean.* » La preuve en est encore dans ce fait que lorsqu'il revient à Jérusalem, ayant donné le baptême à des Gentils, chez le centurion Corneille, à Césarée, il est fort mal reçu des fidèles circoncis, qui lui disent : « Tu es entré chez les incirconcis, et tu as mangé avec eux. » Et il lui faut, pour se disculper, arguer d'une vision où l'Esprit lui a dicté sa conduite (XI, 1 et s.). Il a beau faire, il n'arrive pas à dissiper les préventions des judéo-chrétiens contre les convertis de la Gentilité ; ce vicaire du Christ, envoyé par ses subordonnés, contrôlé et critiqué par eux, est impuissant à leur faire accepter, je ne dis pas un ordre de lui, mais une monition du Saint-Esprit. Le fameux concile de Jérusalem, simple réunion des notables frères, d'ailleurs racontée de façon toute différente par Paul et par l'auteur des *Actes*, n'est nullement présidé par Pierre ; il y parle le premier, sans doute, mais Jacques parle après lui avec tout autant d'autorité et c'est Jacques qui indique les décisions pratiques que l'assemblée adopte et qu'elle notifie, elle, et non pas Pierre, aux convertis du dehors. Notre impres-

sion sur la véritable situation de Pierre parmi ses frères est confirmée par l'*Epître aux Galates :* Paul se considère comme son égal ; il lui reconnaît la mission de prêcher aux circoncis, de même qu'il s'attribue celle de prêcher aux Gentils (*Gal.*, II, 7-8); et voici le trait décisif : Pierre est venu à Antioche et il mange sans difficulté avec les convertis de Paul, venus de la Gentilité, lorsqu'il reçoit « quelques personnes qui avaient été envoyées par Jacques » (II, 12) qui lui en font reproche, et il s'en abstient aussitôt. Paul n'est pas satisfait et le lui dit « en face, parce qu'il méritait d'être repris » (II, 11). Qu'est-ce donc que ce Pontife infaillible, qui change si souvent d'avis sur un point capital, qui subit si docilement la pression de Jacques et des Juifs, et, finalement, n'ayant satisfait personne, reçoit les mauvais compliments de tout le monde ? A moins de décider que Paul a menti, ou que l'*Epître aux Galates* est apocryphe, il paraît bien difficile d'accepter la primauté de Pierre dans l'Eglise primitive.

D'autre part, en supposant légitime et exacte la délégation à Pierre des pouvoirs de Jésus, réelle même la soumission des premiers chrétiens à l'apôtre, où trouver la preuve que le Christ lui a donné le droit de transmettre, comme un héritage, le privilège qu'il a reçu ? Les théologiens ont pris beaucoup de peine pour la découvrir. Il leur fallait convenir que nombre de paroles adressées par le Seigneur à Pierre ne dépassaient pas sa personne ; autrement quel péril recélait un texte comme celui-ci (*Mt.*, XVI, 23) : « Mais (Jésus) se tournant dit à Pierre : « Retire-toi de moi, Satan, tu es un scandale à mes yeux : tu ne comprends rien aux choses de Dieu ; (tu ne comprends) que celles des hommes » ! Mais alors, comment distinguer les cas où le Christ n'entendait parler qu'en passant à Simon Pierre, de ceux où il confiait au prince des apôtres des déclarations immortelles ? Nos théologiens ont levé la difficulté en décidant que toutes les fois

que les paroles de Jésus à Pierre se rapprochaient par leur sens du fameux « *Pais mes brebis* », elles se rapportaient à sa vocation pastorale ; après quoi, ils ont conclu que leur ensemble suffisait à prouver la perpétuité de cette vocation. Si le Christ établit son Eglise sur Pierre (*Mt.*, XVI, 18), et que cette Eglise dure encore, c'est que la pierre angulaire est toujours en place, et il faut évidemment la voir dans la personne du successeur du premier chef de l'Eglise (1). Au reste, disent-ils, saint Pierre a toujours eu des successeurs ; n'est-ce pas la meilleure preuve que le Christ a voulu qu'il en eût ?

*
* *

N'insistons donc pas, et consentons encore à la perpétuité de la primauté de Pierre ; toutefois, avant que de reconnaître dans les évêques de Rome les légitimes héritiers de l'apôtre, il faut poser et résoudre deux questions préjudicielles : Pierre est-il venu à Rome, et, s'il y est venu, en a-t-il été le premier évêque ? L'histoire de Pierre, ou sa légende, sont si intimement liées dans l'opinion commune à la vie de la Papauté que douter de la venue de l'apôtre à Rome semble paradoxal ; pourtant, dès la Réforme, quelques protestants faisaient sur ce point les plus expresses réserves. Ils remarquaient que si le concile de Jérusalem se place avec vraisemblance dix-huit ans après la mort du Christ, Pierre se trouvait encore en Palestine en 48 ; que, d'autre part, l'*Epître* de Paul *aux Romains*, écrite vers 58, ne fait pas mention de lui, silence inexplicable s'il séjournait à cette époque dans la Ville, ou s'il y avait antérieurement séjourné ; que l'*Epître aux Phi-*

(1) Turmel, II, p. 221 et ss.

lippiens, écrite de Rome même, en 62 ou 63, ne le nomme pas davantage ; enfin que les *Actes* ne soufflent mot d'un voyage si intéressant pour les frères, et que Marc, dont l'Evangile fut, au dire de Papias, rédigé sur la prière des Romains, n'en porte pas la moindre trace. A quelle époque le placer ? Les historiens catholiques ont pensé ruiner l'impression fâcheuse qui ressort de ce concours de silences redoutables, en avançant un passage de la *Chronique* d'Eusèbe, qui rapporte la fondation de la communauté romaine à l'année 42, et l'attribue à Pierre ,lequel, à son dire, en reste évêque durant 25 ans. Ce point fixé, le reste coule de source. Pierre aurait été chassé de son siège par un décret de l'empereur Claude, qui, vers 49, expulse tous les Juifs de Rome ; il serait alors revenu à Jérusalem, aurait présidé le concile, puis, sous Néron, aurait regagné sa Ville, où il serait mort sur la croix vers 67, ou même avant, au cours des exécutions qui suivent l'incendie de 64. Il n'est pas besoin d'insister sur le caractère arbitraire de ces arrangements, où la chronologie se plie docilement au désir de ceux qui la manient, en partant d'un texte d'autorité aussi incertaine que celui d'Eusèbe ; les documents vraiment anciens ne leur apportent aucune confirmation. Il faut compter pour rien les légendes romaines, qui, après avoir localisé la prédication de Pierre dans le cimetière Ostrien, sur la voie Numentane, ont retrouvé sa chaire et son tombeau ; ce sont de pieuses imaginations que pas un texte sérieux ne justifie et, malheureusement, ce que nous pouvons saisir en tout ceci de vérité démontrable se réduit à peu de chose.

Le premier témoignage que nous possédions sur l'existence de la communauté chrétienne de Rome est la lettre que lui adresse Paul, vers 58 ; pas un mot dans ce document ne permet de supposer que Pierre l'ait fondée et, en vérité, nous ignorons tout de ses origines. En second lieu, une tradition, établie dès la

fin du IIe siècle (1), et dont les attestations se multiplient par la suite, veut que Pierre ait subi le martyr à Rome. Lorsqu'on sait avec quelle facilité la légende sûrement fausse de la vie et de la mort de l'apôtre Jean à Ephèse se propage au IIe siècle et quelles confusions elle provoque chez Irénée, on a le droit de se méfier des témoignages du même temps et du même homme en ce qui touche Pierre ; mais l'apologétique romaine avance comme décisifs trois textes qu'elle rapporte, deux au premier siècle, le troisième tout au début du second siècle : la *Première Epître* de Pierre, l'*Epître aux Corinthiens* de Clément Romain, l'*Epître aux Romains* d'Ignace.

L'authenticité de la *Prima Petri* n'est plus acceptée des critiques libéraux (2) ; mais, puisqu'elle se présente sous le nom de l'apôtre, il paraît invraisemblable qu'elle se date d'un endroit où il n'aurait pas séjourné. Or elle est datée « de Babylone » (V. 13), et comme l'*Apocalypse* a rendu familière l'assimilation de la ville persécutrice des Saints, à la ville ennemie d'Israël, il faut, dit-on, entendre « de Rome ». Telle est bien la difficulté. On juge peu probable que Pierre ait catéchisé la vraie Babylone, celle de l'Euphrate, dans laquelle aucun texte ne nous révèle l'existence antique d'une communauté chrétienne. Un silence pareil enveloppe les origines de la chrétienté de Babylone d'Egypte, petite ville située un peu au nord de Memphis et à laquelle divers érudits ont en l'occurrence songé : enfin les partisans de la rédaction de notre document à Rome tirent argument d'une certaine ressemblance de conception théologique et d'esprit qu'il présente avec l'Epître dite de Clément Romain, celle-là certainement romaine et écrite aux environs de 95.

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 25 ; Irénée, III, 3, 3 ; Tertullien, *De praescriptione*, 36, etc.

(2) J'en ai indiqué les raisons dans le *Manuel* que j'ai déjà signalé, p. 465.

Cette dernière nous apporte un témoignage un peu moins vague que celui de la *Prima Petri ;* on y lit (V, 4) : « ... Pierre qui, par l'injuste envie, a supporté de durs travaux, non pas une fois ou deux, mais maintes fois, et ainsi a subi le martyre et est dans le lieu de gloire qui lui était dû. L'envie et l'esprit contentieux ont donné à Paul le prix de sa patience.... » Ces allusions ne sont pas très claires et ne font guère qu'attester la mort violente de Pierre et de Paul ; mais on croit pouvoir affirmer qu'il s'agit pour l'un et pour l'autre d'un martyre subi à Rome, sur les lignes qui suivent (VI, 1) : « A ces hommes qui ont mené une vie si sainte a été agrégée une multitude d'élus, qui, par leurs multiples supplices et leurs tourments, qu'ils ont souffert du fait de l'envie, ont dressé un exemple excellent *parmi nous.* » Vient ensuite un évident rappel des souffrances que Néron fit endurer à des chrétiens en 64 : malheureusement, le texte ne dit pas que les apôtres aient souffert avec ces martyrs et on se demande si les mots *parmi nous*, veulent dire *parmi nous*, *chrétiens*, ou *parmi nous*, *Romains.* Si on accepte la première interprétation, qui se justifie par un autre endroit de la lettre (IV, 2), on n'ose évidemment plus rien conclure de tout le passage cité.

Le texte d'Ignace, dans son *Epître aux Romains* (IV, 3) n'ajoute guère d'éclaircissement aux deux autres. Arrêté, condamné aux bêtes et envoyé à Rome pour leur être livré, le confesseur supplie les fidèles de la capitale de ne rien faire pour le soustraire au supplice, et il ajoute : « Ce n'est pas au même titre que Pierre et Paul que je vous prescris cela ; ils étaient apôtres et moi je suis condamné, ils étaient libres et moi jusqu'ici je suis esclave. » On dit: « Puisqu'Ignace écrit aux Romains et qu'il met en avant la double autorité de Pierre et de Paul, c'est que ces apôtres sont venus à Rome, et y ont tenu un grand rôle. » Peut-être, mais seulement peut-être ; et c'est l'unique mot qui con-

vienne à toutes ces déductions fondées sur des documents de sens si indécis. La venue de Pierre à Rome et son supplice dans la Ville ne dépassent pas les limites d'une simple probabilité que l'avenir peut ruiner.

Accordons-leur pourtant le bénéfice de la certitude ; mais faut-il donner raison à la *Chronique* d'Eusèbe et prêter à Pierre la qualité d'évêque de Rome ? Pourquoi ne pas le croire plutôt évêque de Jérusalem, puisqu'il exerce la primauté d'abord dans cette ville ? Il a donc résigné son autorité dans la ville sainte avant que d'en partir ? Qui nous le dit ? Pourquoi est-ce lui qui se trouve le premier évêque de Rome et non pas Paul, qui a sans doute prêché dans la Ville avant lui, si bien que plusieurs auteurs anciens attribuent aux deux apôtres conjoints la fondation de l'Eglise romaine ? (1)

Toutes ces questions se ramènent pour nous à une seule bien simple : Puisque saint Pierre est censé avoir écrit de Rome une lettre pontificale, adressée aux élus dispersés en Asie Mineure, comment y parle-t-il de lui-même ? Or, si l'auteur de la *Prima Petri* se prétend « Pierre apôtre de Jésus-Christ, il s'intitule aussi *presbytre*, c'est-à-dire *ancien* (V. 1) et rien de plus ; c'est le Christ lui-même qu'il considère comme le *pasteur* et l'*évêque* (II, 55) ; ce sont les presbytres qui administrent la communauté (IV, 1-4) et lui servent de modèles (V, 1 et ss.) et c'est l'Esprit qui désigne ceux qui doivent enseigner (IV, 10-11). Comment ces traits sont-ils compatibles avec l'épiscopat monarchique de Pierre ? Notons qu'ils se trouvent confirmés pleinement par l'*Epître* de Paul *aux Romains*, car si la communauté eût été, au temps où il écrivit, dirigée par un évêque, fût-il même absent, comment l'apôtre n'aurait-il pas fait allusion à lui ? Une con-

(1) Irénée, III, 3, 3; Epiphane, *Panarion*, 27, 6, dit formellement que Pierre et Paul sont les deux premiers évêques de Rome.

clusion semblable ressort de l'*Epître aux Corinthiens* attribuée à Clément Romain, dont les divers catalogues épiscopaux font tantôt le premier, tantôt le second, tantôt le troisième successeur de Pierre. Cette lettre, écrite à l'occasion de troubles dans l'Eglise de Corinthe, est anonyme et la tradition seule la rapporte à Clément. Un tel anonymat, déjà singulier en soi, devient plus significatif encore si l'on remarque que l'auteur de la lettre, soutient (XLII, 4) que ce sont les apôtres eux-mêmes qui ont pris soin d'instituer des évêques et des diacres dans les villes qu'ils ont visitées. Comment concevoir qu'il ne mette pas en avant sa qualité de successeur de Pierre s'il l'a possède ? En réalité, Clément, s'il a tenu la plume, n'a été que le mandataire de toute l'assemblée des frères de Rome ; sa lettre se présente non comme la réprimande d'un pasteur à ses ouailles indisciplinées, mais comme l'exhortation fraternelle d'une Eglise à une autre Eglise. L'épiscopat de Corinthe est encore plural (LXIV, 6) et les évêques, ou épiscopes, s'y nomment *hégoumènes*, c'est-à-dire *préposés, intendants;* les épiscopes dépendent de l'assemblée souveraine (LIV, 2), et n'ont encore en main que le côté matériel de l'administration ecclésiastique (1), le gouvernement spirituel appartenant au conseil presbytéral, probablement élu (2). S'il en allait autrement à Rome qu'à Corinthe, comment la lettre ne le disait-elle pas, ne serait-ce qu'afin d'indiquer un remède aux maux dont souffre l'Eglise sœur ? Clément est tout au plus l'un des épiscopes de la Ville. Une dernière remarque : Lorsqu'Ignace écrit aux Romains vers 110 (?) la suscription de sa lettre ne fait pas mention d'un évêque ; est-ce un oubli vraisemblable chez un homme qui se montre si ardent champion de l'épiscopalisme ? Enfin, si l'histoire ecclésiastique des séminaires

(1) Clem. Rom., *I Cor.*, I, 3; XXI, 6.
(2) *I Cor.*, XLIV, 6 ; LVII, 2

ne manque pas de dresser une liste des papes, complète de Pierre à Pie X, on admire, à y regarder de près, qu'elle concilie si heureusement les témoignages contradictoires. Qui de Lin, d'Anaclet ou de Clément a succédé à Pierre ? Un critique prudent ne saurait le décider, non plus qu'il n'oserait dire si Clet et Anaclet sont un seul ou deux papes. La vérité est que les catalogues épiscopaux de Rome, comme ceux de quantité d'autres Eglises, ont été construits dans leurs parties les plus anciennes au IIe siècle, à un moment où l'épiscopat monarchique, partout triomphant, prétendait remonter aux apôtres et se rattachait à eux par une chaîne ininterrompue d'évêques ; les noms qui les remplissent représentent sans doute des personnages remarquables à des titres divers, et dont le vague souvenir survivait encore à l'époque des Antonins. Si Clément n'a pas été évêque de Rome parce qu'à la fin du Ier siècle il n'y avait pas encore dans la Ville d'évêque unique, *a fortiori* S. Pierre ne l'a pas été cinquante ans plus tôt. S'il est venu à Rome, il y a joué le rôle d'un apôtre ; il y a joui de la grande autorité personnelle que son passé et son titre lui assuraient ; il n'y a pas exercé l'autorité épiscopale, encore moins l'autorité pontificale.

*
* *

Nous pourrions ne pas pousser plus loin notre enquête, car, de toute évidence, S. Pierre n'a transmis à personne un pouvoir qu'il n'avait pas ; mais n'oublions pas l'argument de fait : de S. Pierre à nos jours une suite régulière de pontifes a conservé fidèlement le dépôt de la tradition apostolique. Une difficulté préalable se présente : Ces papes (1), héritiers du prince des

(1) J'emploierai dorénavant le mot *pape* selon l'application restreinte que l'usage a consacrée, mais il ne faut pas oublier qu'aux premiers siècles il est

apôtres, ont toujours été élus, d'abord par tout le peuple, puis par un collège électoral de plus en plus restreint, mais jamais aboli et désormais immuable ; si de l'un à l'autre, ils avaient, de leur vivant, désigné leur successeur en lui transmettant, par une investiture régulière, l'autorité divine qui reposait en eux, il serait aisé d'en comprendre la perpétuité ; mais comment tout le peuple de Rome, puis le clergé romain, enfin le collège des cardinaux, ont-ils eu qualité pour déléguer la puissance de Pierre à un homme ? Il faut sans doute supposer que le Saint-Esprit les inspirait et que, l'élection faite, il a renouvelé, par une opération particulière de sa grâce, en faveur de l'élu, la mystérieuse investiture accomplie par les paroles sacramentelles de Jésus à Pierre ; mais, outre que ces opérations supra-sensibles demeurent invérifiables, l'une au moins, la première, se trouve mise en doute par quelques choix déplorables que les électeurs ont faits, et aussi par les combinaisons tout humaines sous lesquelles se cachent trop souvent les voies divines ; l'autre n'est pas plus confirmée par la conduite, et, nous le verrons, par les étranges décisions d'un certain nombre de papes. En tout cas, on ne comprend plus ce que signifie cette transmission de pouvoirs qui ne transmet rien, qui est toute hors de la volonté du pape qui disparaît et dépend entièrement de la grâce d'en haut. Il ne s'agit donc plus d'un envoi en possession de l'héritage de S. Pierre, mais bien d'un octroi personnel à chaque pape des privilèges dont jouissait l'apôtre, et renouvelé à chaque élection par le Saint-Esprit.

Passons encore ; mais est-il exact que nous puissions dresser la liste des papes de S. Pierre à nos jours ? Nous possédons une

donné à tous les évêques, pères de leurs ouailles ; jusqu'au V[e] siècle (Célestin I), l'évêque de Rome le donne à ses collègues et ne se l'attribue pas. Son sens actuel ne s'est guère précisé que vers le VIII[e] siècle.

sorte de Chronique des papes, le *Liber Pontificalis* (1), qui, sous sa forme complète, date du IXe siècle, mais a utilisé des recensions antérieures. Elle comprend une suite de notices biographiques des pontifes successifs ; les plus anciennes, celles des deux premiers siècles, sont si courtes et si vides que, de toute évidence, leur auteurs ne savaient rien des personnages dont ils parlaient. En s'aidant en outre des renseignements épars dans les auteurs, particulièrement Irénée et Eusèbe, il est impossible de restituer même une simple chronologie des évêques de Rome, antérieurs à Pontien, intronisé en 230. Jusqu'à Victor, qui paraît un des acteurs du grand débat qui s'agite en son temps sur la fixation de Pâques (2), et qui se place à l'extrême fin du IIe siècle, les évêques de Rome nous sont inconnus ; je veux dire que les catalogues épiscopaux et les écrivains chrétiens ne nous donnent que des noms, dont il nous est impossible d'assurer l'exactitude. Nous savons déjà que les premiers, ceux de Lin, d'Anaclet, de Clément, ne sont pas ceux d'évêques, mais de personnages notables de l'Eglise romaine. Il en va probablement de même d'Evariste et d'Alexandre, qui viennent ensuite sur la liste. Le premier véritable évêque serait peut-être bien Sixte (vers 120). Nous ne savons rien de lui, mais c'est vers cette époque que le triomphe de l'épiscopat monarchique, commencé en Asie, peut avoir atteint toutes les églises. En définitive, à Rome, comme ailleurs, et même plus tard qu'ailleurs, ce n'est que dans le premier tiers du IIe siècle que les *presbytres* s'effacent derrière les *épiscopes* et que les pouvoirs multipliés de ceux-ci se concentrent dans les mains de l'un d'entre eux.

De S. Pierre à Sixte s'étend, pour le moins, une lacune d'un demi-siècle. Il se produisit encore par la suite des interrègnes

(1) Edité par Mgr. Duchesne, Paris, 1884 et ss., in-4°.
(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24 et ss.

nombreux et plus ou moins longs. Les seuls IIIe et IVe siècles en comptent quatre ou cinq, dont l'un, entre Marcellin (304) et Marcel (308), dure près de quatre ans. La violence de la persécution en était parfois la cause ; mais il faut aussi tenir compte de querelles intérieures, de compétitions et de la volonté du corps des prêtres. Ce « Sénat ecclésiastique », comme dira S. Jérôme, qui aidait l'évêque à gouverner l'Eglise romaine, ne s'accordait pas toujours avec lui et prolongeait les vacances épiscopales quand il le pouvait. Que devenaient pendant ce temps la tradition apostolique et la primauté de Pierre ? Que devenaient-elles encore entre Honorius et Séverin, qu'une vacance d'un an et demi sépare (638-640) ? Entre Clément IV et Grégoire X (1268 à 1271) ? Entre Nicolas IV et Célestin V (1292 à 1294) ? Et comment ont-elles abandonné les papes déposés, comme S. Martin emprisonné par l'Empereur byzantin en 653 et mort seulement en 655, mais remplacé en 654 par un autre saint, Eugène ; ou comme Jean XXIII, déposé par le concile de Constance au XVe siècle ? Et durant les schismes où étaient-elles ? Qui avait le droit de les exercer, par exemple, durant le Grand Schisme d'Occident, au XIVe siècle, alors qu'il y avait un pape à Avignon, un autre à Rome et bientôt un troisième à Florence, entre lesquels se partageaient les fidèles, les évêques, les cardinaux, les princes et les saints ? Evidemment, ces objections ne comptent pas pour les théologiens, qui ont réponse à tout ; mais elles ne sont pas sans émouvoir le sens commun, qui finit par ranger la transmission des pouvoirs de S. Pierre à travers les siècles, par dessus tant de lacunes, de divisions, de querelles, sans parler des fautes et au besoin des crimes, parmi les plus impénétrables mystères de la foi.

***

Nous ne nous attarderons pas à l'approfondir, et, nous tenant sur le terrain purement historique, dans le domaine des faits vérifiables, nous nous demandons si, dans la réalité, la primauté des évêques de Rome a toujours été acceptée des chrétiens. Les « romanistes » avancent plusieurs citations des Pères de l'Eglise, qui prouvent l'existence, aux premiers siècles, d'un vif sentiment de respect, généralement répandu, à l'égard de l'évêque de Rome ; et, sans hésiter, ils les interprètent dans le sens de la reconnaissance de la primauté pontificale. Dans son *Epître aux Romains*, remarquent-ils, S. Ignace loue fort l'Eglise qui « préside dans le lieu du pays des Romains », et qui est « présidente de la charité ». Ces formules vagues et obscures confirment-elles la thèse de la suprématie de l'Eglise romaine, ou n'enferment-elles pas autre chose qu'une allusion à l'importance de l'Eglise, sise dans la ville capitale de l'empire, et un éloge de sa charité ? C'est la seconde interprétation qui paraît évidente, si on se rappelle que la lettre d'Ignace ne nomme pas d'évêque et ne permet pas même de supposer qu'il y en ait un à Rome en ce temps-là. S. Irénée serait plus explicite (1). La vérité, dit-il, est dans la tradition des apôtres, que conservent les successeurs des évêques institués par eux et qu'il pourrait énumérer ; mais comme la liste en serait un peu longue, il se contentera d'opposer aux hérétiques la foi de l'Eglise fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul et qui garde, comme la norme de la croyance, la Tradition qu'ils lui ont transmise. Entendons bien l'auteur ; il ne veut pas dire, et il ne dit pas, que la foi de Rome soit meilleure que celle d'une autre Eglise qui aurait gardé le dépôt de la Tra-

(1) Irénée, *Adv. omnes haer.*, III, 3, 2.

dition et qu'elle ait le droit de lui imposer sa doctrine, mais seulement qu'elle a fidèlement conservé l'héritage apostolique et qu'on peut prendre sa règle de foi comme pierre de touche de l'hérésie. S. Cyprien, évêque de Carthage, au III[e] siècle, marque en plusieurs endroits aussi une grande considération pour « la chaire de Pierre et l'Eglise principale d'où l'unité sacerdotale est sortie » (1). Il est pourtant probable qu'il n'avait pas l'intention de reconnaître, ce disant, la primauté de l'évêque de Rome, puisqu'il résista ouvertement, comme nous l'allons voir, au pape Etienne, et réclama contre lui le droit pour chaque évêque de gouverner son église à sa guise, sans en devoir de comptes à personne qu'à Dieu (2). Au reste, il écrivait dans son traité sur l'*Unité de l'Eglise catholique* (3), que les apôtres avaient tous reçu un pouvoir égal et une part d'honneur semblable, et que si le Christ avait commencé par les attribuer à Pierre, c'était pour montrer la nécessité de l'unité de l'Eglise. « Celui qui ne garde pas l'unité de l'Eglise, ajoutait Cyprien, croit-il donc garder la foi ? Celui qui s'élève contre l'Eglise et lui résiste pense-t-il être encore dans l'Eglise ? » C'est ce texte que la cour romaine crut devoir rendre plus explicite au temps de Pélage II (VI[e] siècle) en le présentant ainsi : « Celui qui ne garde pas l'unité de l'Eglise croit-il garder la foi ? Celui qui abandonne la chaire de Pierre, sur laquelle l'Eglise a été fondée et lui résiste pense-t-il être encore dans l'Eglise ? » Quelques catholiques ont insinué de nos jours que cette interpolation maladroite et malhonnête était une correction de S. Cyprien lui-même, désireux de préciser sa pensée, au besoin de racheter ce que son attitude à l'égard du pape Etienne avait pu présenter d'inconvenant ; malheureuse-

(1) *Epist.* LV, 9. — *Epist.* XLVIII, 23 ; LV ; LIX, 14.
(2) *Sententiae episcoporum, proemium.*
(3) *De cathol. eccles. unit.*, 4.

ment, tous les manuscrits, sans exception, donnent le premier texte, qui seul est conciliable avec les autres déclarations et tous les actes de S. Cyprien.

Il est inutile de pousser plus avant : les témoignages de respect que l'évêque de Rome a recueillis au cours des premiers siècles ne s'adressent qu'au chef de l'Eglise la plus importante, par position, de tout l'Empire et la plus ancienne d'Occident ; au successeur des deux plus glorieux des apôtres, ils ne supposent, ni de près ni de loin, la reconnaissance de sa primauté. Cette conclusion paraîtra certaine à quiconque prendra la peine d'examiner les textes, mais elle reçoit confirmation de preuves externes nombreuses et décisives. D'abord les écrits des Pères des six premiers siècles ne portent pas une phrase qui proclame nettement la primauté romaine, qui, au-dessus de la dignité épiscopale nomme la dignité pontificale. En second lieu, on y relève aisément des déclarations qui l'excluent de la réalité. Il en est chez S. Cyprien (III[e] siècle), appuyé dans la circonstance du consentement de tous les évèques d'Afrique (1) ; il en est encore chez S. Basile (IV[e] siècle), qui accuse l'évêque de Rome d'orgueil, de présomption et presque d'hérésie (2). Ce qui est pire, on note sous la plume de quelques-uns des Pères, des silences plus éloquents que des invectives ; par exemple celui de S. Augustin dans son traité sur l'*Unité de l'Eglise*, où pas une allusion ne paraît à la direction dogmatique de Rome ; celui de Vincent de Lérins (V[e] siècle), qui cherche dans son *Commonitorium* à fixer les signes certains de la vraie orthodoxie, et ne souffle mot de celui qui remplace aujourd'hui tous les autres : l'accord avec le pape. Et fait plus frappant encore, les hérétiques nombreux et variés, dont Irénée, l'auteur du *Philosophumena*, Epi-

(1) *Sententiae episcoporum*, dans la correspondance de S. Cyprien.
(2) *Epist.* 239 et 214.

phane, Augustin, Philastrius, ont dressé le copieux catalogue aux différents âges de la foi ancienne, ne se sont jamais, à notre connaissance, élevés contre une souveraineté qui, dans son principe, les gênait et les condamnait ! Enfin, suprême ironie des textes, des papes, au cours de ces premiers siècles, ont formellement nié leur propre privilège ! Ainsi Léon I[er] (élu en 440), commentant le fameux passage : « Je te donnerai les clefs du Royaume », explique qu'il ne faut pas l'appliquer au seul Pierre, mais bien à tous les pasteurs de l'Eglise (*cunctis ecclesiae rectoribus*) qui se conforment au modèle de justice que l'apôtre a donné (1). Pélage I[er] (élu en 556) voit la règle de l'orthodoxie non pas dans sa propre foi, mais, conformément à l'opinion de S. Augustin, dans celle de tous les sièges apostoliques ; c'est le nom qu'on donnait aux églises de Rome, de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie (2). Enfin Grégoire le Grand (élu en 590) refuse encore d'accepter le titre de *patriarche œcuménique* ou d'*évêque universel*, comme « une sottise avancée à la légère » (3). Comment, d'ailleurs, d'autres opinions auraient-elles pu se faire accepter, lorsque de tous les nombreux exégètes anciens qui ont étudié et interprété les textes essentiels sur lesquels s'appuie le romanisme, pas un seul ne les a jamais entendus comme lui ? Tous, par la *pierre* sur laquelle le Christ édifie son Eglise, entendent ou le Christ lui-même, ou la foi de Pierre, qui n'est pas son apanage exclusif, mais seulement un modèle pour les chrétiens; tous étendent aux autres apôtres les mêmes privilèges; tous comprennent comme personnelles, transitoires et sorties des circonstances les paroles de Jésus à Pierre au moment où va commencer la Passion (*Lc.*, XXII, 32). C'est seulement à la fin du

(1) *Sermo* IV, 3, dans *Patrologie latine* de Migne, LIV, 151.
(2) Textes dans Mansi, IX, 716 et 732.
(3) *Epist.*, V, 18 et 20 ; VII, 27 ; VIII, 30.

VII[e] siècle qu'on peut entrevoir quelques linéaments des futures doctrines romanistes et Dœllinger a remarqué, non sans à-propos, qu'en imposant aux clercs, depuis le XVI[e] siècle, un serment qui les oblige à ne jamais interpréter l'Ecriture Sainte autrement que selon le consentement unanime des Pères, le pape les engage à ne pas croire à son infaillibilité dogmatique, que ces Pères ignorent (1).



L'histoire de l'évêque de Rome aux premiers siècles abonde en traits qui nous permettent de saisir sur le vif les véritables sentiments que professaient à son égard les chrétiens des autres Eglises. Les affaires générales de la chrétienté sont constamment discutées et réglées dans des conciles (2) ou des synodes ; or, ce n'est pas lui qui les préside, sauf à partir du IV[e] siècle, quand l'Empereur le désigne expressément ; il n'est pas appelé à examiner et à confirmer leurs décrets ; jamais il ne prend de son autorité propre une décision qui porte plus loin que les limites de son diocèse ; ses opinions, qu'il exprime dans les mêmes formes que ses collègues, les autres évêques, sont, comme les leurs, examinées par les Eglises diverses, et finalement acceptées ou repoussées, selon qu'elles leur paraissent ou non justes et profitables. Aucun signe de dépendance ne se rencontre jamais, ni dans les formules des lettres adressées à l'évêque de Rome par les autres évêques, ni dans les faits. Rome, en ce temps-là, se fait remarquer par la générosité que sa richesse lui permet d'exercer loin d'elle (3) ; elle ne reçoit pas de tributs des autres Eglises : le denier de saint Pierre n'a pas encore d'équivalent.

(1) *La Papauté*, p. 14.
(2) On les appelle *œcuméniques* lorsqu'en droit les évêques de toute la terre (*Oikouméné* en grec) y prennent part.
(3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 23, 10.

Enfin, l'excommunication lancée par le pape n'a point d'effet dans toute l'Eglise ; elle peut être une présomption contre celui qu'elle frappe, mais elle n'entraîne pour lui, par elle-même, que l'exclusion de la seule Eglise romaine.

Le rappel de deux ou trois incidents, éloignés les uns des autres par la date et localisés dans des pays différents, achèvera d'asseoir notre conviction.

Au milieu du IIIe siècle, le pape Etienne crut devoir protester contre l'usage des Africains, qui réitéraient le baptême aux convertis des Eglises hérétiques ; il soutenait, comme l'admet aujourd'hui l'orthodoxie, que le baptême portait en lui une force propre qui le rendait efficace, quelle que fût l'indignité de celui qui l'administrait. Les Africains tenaient à leurs habitudes et répondirent qu'ils n'en changeraient pas. Ce fut l'occasion d'un échange de lettres très vives entre Etienne et Cyprien qui, par l'importance de son Eglise et son autorité personnelle, tenait le rôle d'un vrai primat d'Afrique. Groupant autour de lui, dans plusieurs synodes, ses collègues africains, passé le nombre de quatre-vingts, il revendiqua hautement l'indépendance de chaque évêque, qui ne devait s'abaisser que devant le Christ, et repoussa la doctrine d'Etienne. Le pape lui retira sa communion ; mais Cyprien, sûr de son droit, n'en eut cure et reçut même d'un très vénéré prélat asiatique, Firmilien de Césarée, en Cappadoce, un appui énergique, sous la forme d'une lettre à Etienne, si violente qu'on a parfois douté — à tort d'ailleurs — de son authenticité (1). Les choses ne s'arrangèrent que sous le successeur d'Etienne et chacun demeura sur ses positions. Au IVe siècle, S. Augustin, tout en ne partageant pas le sentiment de S. Cyprien, le jugeait parfaitement légitime, puisque, disait-il, un

(1) On la trouve dans les *Lettres* de S. Cyprien (*Ep.* 75).

concile général n'avait pas encore tranché la question(1). Phrase bien fâcheuse et qui donnera aux théologiens romanistes un mal incroyable.

Au V[e] siècle, une affaire d'appel à Rome, suscitée par un prêtre indigne aux abois, permet de mesurer l'autorité disciplinaire que l'on attribuait alors au pape. Le triste héros de l'aventure, un certain Apiarius, avait été déposé par son évêque, Urbain de Sicca, en Afrique ; il appela de la sentence au pape Zosime (élu en 417) ; non pas qu'on le considérât comme le chef de droit de toute la chrétienté, mais parce qu'il occupait en Occident la plus grande situation de fait ; son avis pouvait paraître d'un tout autre poids que celui d'un petit prélat africain. Zosime eut l'imprudence de prendre le parti de l'interdit ; aussitôt un concile provincial se réunit à Carthage, en 418, et lui répliqua en décidant que les appels devaient être portés d'abord devant les évêques voisins de celui dont on contestait la décision et, au besoin, devant le concile des évêques de la province, mais que ceux qui seraient portés « au delà de la mer » entraîneraient pour leurs auteurs l'exclusion de la communion d'Afrique. Le pape insista, envoya des légats, argua, pour fonder sa prétention à la juridiction d'appel, de canons du concile de Nicée, qui, du reste, n'existaient pas, et n'arriva qu'à décider les Africains à faire une enquête, qui démontra le mal fondé de sa thèse ; une lettre très vive, et qui repoussait définitivement son ingérence, lui fut envoyée par un nouveau concile de Carthage en 424. Force lui fut de se le tenir pour dit.

Non moins caractéristique est l'affaire dite des *Trois Chapitres*, dont le pape Vigile fut le héros, au VI[e] siècle. Trois théologiens étaient tenus, par des évêques orientaux, pour hérétiques

(1) *Contra Cresconium*, 2, 40.

nestoriens (1). L'Empereur Justinien les condamna en 544, mais son édit, accepté en Orient, fut mal reçu en Occident, parce qu'un concile avait déjà innocenté deux des inculpés. Vigile commença donc par les déclarer orthodoxes, puis, sous la pression impériale, il les condamna à son tour. Cette faiblesse provoqua une effroyable tempête en Occident ; les évêques de Dalmatie, d'Illyrie, de Gaule rejetèrent la décision de Vigile ; les Africains firent mieux : ils l'excommunièrent ; et, finalement, il dut, une fois encore, changer d'avis et réhabiliter les *Trois Chapitres* (550).

Toutes les explications des théologiens ne peuvent rien contre de tels faits ; ils établissent non pas que la primauté du pape était parfois méconnue, mais qu'elle était inconnue aux premiers siècles. Il n'entre pas dans notre dessein d'étudier comment elle s'est constituée. La tendance de l'Eglise à resserrer de plus en plus son unité; la tendance égale de la puissance séculière, avec les Empereurs romains et byzantins, avec Charlemagne et les chefs du Saint Empire romain germanique, à favoriser l'organisation d'un pouvoir central ecclésiastique qu'ils espèrent tenir dans leur main, conception qui s'est exprimée au moyen-âge sous la figure de deux glaives, le temporel et le spirituel ; le prestige de Rome, où le pape tient la première place quand l'Empereur n'y réside plus et où il finit par incarner la souveraineté du peuple roi ; l'esprit juridique et l'instinct d'organisation toujours vivants à Rome ; l'horreur des excès de l'intelligence humaine, poussée très loin et fortifiée par une certaine impuissance de spéculation ; une propension remarquable à l'immobilité fondamentale qui peut être confondue avec la possession de la vérité unique, en un temps où les théologiens grecs perdent sou-

(1) Nestorius, patriarche de Constantinople en 427, refusait à la Vierge le titre de *theotokos*, c'est-à-dire de *mère de Dieu;* elle n'était que *mère du Christ.*

vent pied dans leur métaphysique ; le développement du monachisme, dont les ordres répandus dans tous les diocèses du monde, et désireux d'y garder leur indépendance, proclament volontiers, au moins en Occident, leur obéissance à l'évêque universel, pour n'avoir point à souffrir des évêques particuliers ; surtout des circonstances politiques favorables : ruine de l'Empire romain ; bonne volonté de Charlemagne, qui fortifie le pape, après l'avoir débarrassé de l'Empereur byzantin et des Lombards ; puis prompte décadence de l'Empire Carolingien, qui lui rend l'indépendance ; intervention des Othons, qui l'arrache à la tyrannie des barons romains ; puis anarchie allemande qui lie les mains aux Empereurs germains, lui permet d'engager la grande lutte du Sacerdoce et de l'Empire, et lui assure la victoire ; dangers de l'Islam qui, après lui avoir rendu le service de ruiner les patriarchats apostoliques d'Orient, lui donne une raison de grouper autour de lui toutes les forces vives de la chrétienté, en sorte qu'au cours des Croisades il paraît comme un général de la foi ; le schisme grec, qui brise l'unité chrétienne, mais qui rejette de la route pontificale les obstacles qu'y entassaient les traditions orientales ; le Grand Schisme d'Occident, qui use toutes les volontés et les plie finalement devant le pape, dans un immense désir de repos et d'union ; l'incohérence de l'Italie, qui fait du pape un prince ; le péril de la Réforme, qui semble rendre plus nécessaire une autorité centrale de surveillance et de direction ; enfin des interprétations audacieuses de quelques textes, et plusieurs faux imaginés à propos par des hommes sans scrupules ; tels sont les éléments principaux dont la combinaison lente et compliquée a élevé l'édifice du romanisme. Nous n'avons voulu que montrer combien l'argument de *fait* tiré de l'existence séculaire de la papauté est sujet à caution, et prouver qu'en tout état de cause, il ne saurait valoir pour les

premiers siècles de la foi ; la constitution du pouvoir pontifical est l'œuvre du moyen-âge, œuvre de politiques et de juristes, sanctifiée par les théologiens ; son achèvement ne s'est fait qu'au concile du Vatican, qui a proclamé l'infaillibilité.

***

Si les Pères des six premiers siècles (1) n'ont pas accepté la primauté de l'Eglise de Rome, ainsi que les textes semblent le prouver, *a fortiori* ont-ils repoussé l'infaillibilité du pape. Il est même exact de dire que jamais les prétentions des évêques romains à une certaine prééminence honorifique, ne s'est fondée sur la mission de Pierre, mais seulement sur le caractère particulièrement honorable de leur situation dans la Ville Eternelle (2), à la tête de l'Eglise la plus ancienne de l'Occident et sur le siège des apôtres que la légende réconciliait à Rome dans la mort ; ils ont tiré argument de la solidité de leur foi et de la Tradition apostolique ; jamais ils n'ont fait appel au privilège de l'infaillibilité ; c'était pourtant le cas d'en invoquer le bénéfice dans les quelques conflits que nous venons de rappeler. Néanmoins, les théologiens romains soutiennent non seulement que cette infaillibilité a existé depuis Pierre — cela va de soi, puisqu'ils la déduisent des versets de l'Ecriture dont ils tirent sa primauté, — mais encore qu'elle a été reconnue de tous temps. En négligeant de parti-pris tous les textes qui contrarient

(1) On arrête généralement la série des Pères à S. Grégoire le Grand, élu pape en 590.

(2) Le XXVIIe canon du concile œcuménique de Chalcédoine, en 451, proclame en effet que les Pères ont reconnu le premier rang à l'Eglise romaine, à cause de la primauté politique de la ville de Rome ; S. Jérôme rapporte (*C. Joan.*, 8) que le préfet de Rome, encore païen, dit au pape Damase : « Faites-moi évêque de Rome et je serai chrétien sur-le-champ », attestant ainsi l'importance de la situation politique et matérielle du chef de l'Eglise romaine.

leur thèse, ils ont su assez facilement découvrir quelques phrases et quelques faits qu'ils estiment leur donner raison. A leur sujet, ils ont soutenu de longues discussions avec les Gallicans au XVII[e] siècle. En ce temps-là, l'Eglise de France, avec l'appui intéressé de Louis XIV, cherchait à garder son indépendance vis-à-vis de Rome et proclamait, par la plume de Bossuet, que le pape est inférieur au concile et que, même en matière de foi, ses décisions ne sont irréformables qu'après avoir reçu confirmation du consentement de toute l'Eglise (*Déclaration de* 1682).

Des textes avancés par les romanistes, quatre méritent d'être pris en considération: l'un est de S. Irénée, le second de S. Jérôme, le troisième de S. Augustin, le dernier de S. Agathon. Nous avons déjà rencontré le premier (1) ; il dit que l'Eglise de Rome est la gardienne fidèle de la tradition apostolique et que sa foi peut pratiquement servir de pierre de touche contre l'hérésie, ni plus ni moins ; on y cherche en vain la reconnaissance de l'infaillibilité. S. Jérôme écrit au pape Damase, en 375, pour lui demander un service : définir une formule qui lui cause des désagréments en Orient, et, naturellement, il témoigne d'un grand respect pour son autorité (2) : « Je sais que l'Eglise est édifiée sur cette pierre (toujours le jeu des mots *Petrus-petram*) ; quiconque aura mangé l'agneau hors de cette demeure est profane, et s'il est quelqu'un hors de l'arche de Noé, il périra sous les flots du déluge. » Il faut de la bonne volonté pour voir sous ces figures autre chose que beaucoup de politesse, un peu de flatterie intéressée et la reconnaissance à la chaire de Rome de la qualité de centre de la foi, qu'un Occidental ne lui refusait pas en principe. S'il en allait autrement, pourquoi le même S. Jérôme aurait-il dit ailleurs : « L'Eglise de Rome n'est point vrai-

(1) Irénée, III, 3, 2.
(2) *Epist.* XV.

ment d'une espèce et une Eglise quelconque de l'univers d'une autre espèce. Les Gaules, la Bretagne, et l'Afrique, et la Perse, et l'Orient, et l'Inde, et toutes les nations barbares adorent le même Christ, observant la même règle de vérité. Si l'on cherche où gît l'autorité, le monde est plus grand que la Ville (*orbis major est Urbe*). Partout où il y aura un évêque, à Rome, à Eugubium, à Constantinople... c'est la même dignité, le même sacerdoce. Ce ne sont pas la puissance de la richesse, ni l'humilité de la pauvreté qui placent un évêque plus haut ou plus bas. Au reste, tous sont successeurs des apôtres (1) » ? Il paraît inutile d'insister. Le prétendu témoignage de S. Augustin se réduit à un texte *unique* dans toute son œuvre, contredit par tout le reste, et jeté en passant dans un sermon (2). Il s'agit d'un livre de l'hérétique Pélasge, déjà condamné par deux conciles africains ; le pape Innocent vient d'approuver leurs conclusions et Augustin, excédé de ce débat, qui avait traîné cinq ans, s'écrie : « La cause est terminée ! Plaise à Dieu qu'il en soit de même de l'erreur ! » Est-ce donc le jugement infaillible d'Innocent qui avait seul pouvoir de mettre fin à la querelle ? Augustin ne dit pas un mot qui le laisse croire ; après deux conciles, le siège apostolique, la plus vénérable Eglise d'Occident, a prononcé, l'affaire est réglée, les Pélasgiens seraient mal venus à insister ; c'est tout ce qu'entend Augustin, et Bossuet a eu tort de se donner tant de mal pour désarmer un texte si inoffensif (3). Quant à S. Agathon, c'est un pape qui, en 680, pour défendre la mémoire très chargée de son prédécesseur Honorius, entreprit de repousser par une fin de non recevoir préalable les accusations qui se dressaient contre elle, en présentant le premier l'interprétation de-

(1) *Epist.* CXLVI, 1.
(2) *Sermo*, 131, 10.
(3) *Defensio declarationis ecclesiae gallicanae*, 9, 2.

venue classique du fameux passage de Luc (XXII, 32) : « ... J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas ;... Affermis tes frères. » Il y voyait la promesse, et partant la preuve, que la pureté de la doctrine de l'évêque de Rome ne serait jamais altérée. Cette interprétation tardive, personnelle et de circonstance, n'a historiquement aucune valeur.

Il serait autrement probant d'établir qu'en fait, jamais les papes n'ont erré en matière de foi, que les propositions dogmatiques qu'ils ont émises ont été toujours acceptées par l'Eglise et n'ont jamais été contredites d'un pontife à l'autre. Qu'il en ait été ainsi, Bellarmin l'affirmait avec confiance et voyait même dans ce trait la marque de la prééminence de l'Eglise de Rome sur les patriarchats d'Orient, qui tous ont compté des hérétiques sur leurs sièges. L'argument ne semble pas encore usé à tous les apologistes romains, et pourtant il est depuis longtemps caduc ; je ne vois pas le moyen de nier que des papes aient été hérétiques. Libérius (élu en 352), envoyé en exil par l'Empereur, achète son rappel en adhérant à l'arianisme, d'où scandale immense dans le parti orthodoxe entier. Honorius I (élu en 625) tombe dans l'erreur *monothélite*, c'est-à-dire qu'il soutient que le Christ n'avait eu qu'une volonté divine et non deux, l'une humaine, l'autre divine ; un concile, la sixième œcuménique, réuni à Constantinople en 680, condamne sa mémoire et fait brûler ses écrits ; Léon II, alors pape, adhère à la sentence et veille à son exécution (1). Naturellement, les adversaires de l'infaillibilité ont tiré grand parti de cette affaire et tout particulièrement Bossuet (2) ; ses partisans ont eu recours à tous les artifices pour l'écarter de leur route. Ils ont nié qu'Honorius ait été condamné par le concile, sous prétexte qu'il n'était pas vraiment hérétique

(1) Textes dans Mansi, XI, 331 ; 550 ; 611 ; 622 ; 1050 et s.
(2) *Defensio*, 7.

et que, d'ailleurs, son successeur Agathon l'avait justifié ; cette manière de répondre à la question par la question se heurtait à un texte formel, celui des Actes du concile de Constantinople ; mince obstacle : on les déclara interpolés ; un mauvais évêque avait, disait-on, remplacé son propre nom par celui d'Honorius ! Les absurdités auxquelles conduisait le système l'ont fait abandonner, et les théologiens romains lui en ont substitué un autre, appelé d'ailleurs à de nombreuses applications et vraiment très commode : Honorius, authentiquement hérétique, et, de ce chef, justement condamné, ne parlait pas *ex cathedra*, quand il professait l'hérésie monothélite ; son erreur personnelle n'atteint donc pas le principe de l'infaillibilité. D'autres encore, en ergotant sur les termes des canons conciliaires, ont soutenu que le concile avait mal compris les phrases incriminées et mal jugé ; ou que ce n'était pas réellement sur le chef d'hérésie, mais sur celui de négligence qu'Honorius avait été condamné. Aucun de ces arguments ne supporte l'examen et le fait demeure : Honorius pape a été condamné par un concile œcuménique pour crime d'hérésie et Léon pape, au moins aussi infaillible que lui, a jugé la condamnation équitable (1). Bossuet, dans sa *Défense* de la déclaration gallicane de 1682, ne relevait pas moins d'une dizaine de cas où des papes avaient professé des propositions, ou préconisé des pratiques manifestement hérétiques ; les ennemis de l'infaillibilité les rappelèrent et les commentèrent de nouveau à la veille du concile du Vatican (2). Les théologiens romains ont fait de méritoires efforts pour nier, ou atténuer des faits qui n'en subsistent pas moins et qui ne sont pas justiciables de leur exégèse.

(1) Bon résumé du débat dans Turmel, *Op. cit.*, II, p. 310 et ss.
(2) C'est le point de départ de *La Papauté* de I. de Doellinger, paru en 1869 sous le titre *Le pape et le concile* et le pseudonyme de *Janus*.

Leurs antagonistes n'ont pas eu, non plus, à se donner beaucoup de peine pour relever les contradictions dogmatiques dans l'histoire des papes. C'est par exemple Jean XXII, pape d'Avignon sans doute, mais chaînon nécessaire de la chaîne apostolique, qui, après avoir approuvé les solennelles décisions de ses prédécesseurs, Nicolas III et Clément V, sur la pauvreté du Christ, les condamne quand son intérêt l'y pousse, pour le plus grand embarras des théologiens. C'est encore Innocent III qui abolit une décrétale de Célestin III déclarant qu'un mariage était rompu quand l'un des époux devient hérétique, proposition elle-même hérétique, au dire d'Adrien VI. L'historien ne s'étonne pas de ces contradictions, non plus que de maintes autres, qu'il serait oiseux de relever (1), parce qu'il sait par quelles hésitations passent les hommes avant que de constituer un corps de doctrines aussi bien religieuses que politiques ou sociales, mais il les considère comme la marque humaine dans une œuvre qui se prétend divine, et la preuve de la vanité de tant d'efforts tentés pour projeter dans le passé chrétien un dogme moderne.

Ignorée en réalité jusqu'au VII[e] siècle et avancée à cette époque dans un cas particulier et comme un expédient de circonstance par S. Agathon, la doctrine de l'infaillibilité ne se trouva nettement formulée qu'à partir de 845, lorsque furent lancées les Décrétales de Pseudo-Isidore, devenues promptement son fondement essentiel. Il s'agit d'une centaine de prétendues décrétales attribuées aux anciens pontifes romains et fabriquées probablement dans les pays francs de la rive gauche du Rhin. Leur auteur inconnu ne songeait nullement à favoriser l'infaillibilité du pape, mais seulement à rapporter à une puissance qui, pratiquement, ne gênait pas encore les évêques et dont ils ne prévoyaient

(1) On en trouvera une liste dans Doellinger, *Op. cit.*, p. 180-186.

pas le développement, une autorité qui les garantît de toute ingérence des princes séculiers dans leurs affaires. Le faux n'était donc qu'un artifice pour justifier le désir d'indépendance de l'épiscopat frank vis-à-vis du pouvoir temporel. Il posait deux principes, à savoir que les décisions de tout concile, ou synode, n'étaient exécutoires qu'après approbation du pape ; en second lieu, que le pouvoir suprême dans l'Eglise, même en matière de foi, appartenait au pape. De la sorte, un évêque gêné par un souverain temporel, pouvait toujours en appeler à Rome et trouver un refuge derrière le pontife. Nicolas I (élu en 858) accepta tout de suite les décrétales qui favorisaient ses ambitions. Qu'elles soient fausses, il n'est pas permis d'en douter, malgré quelques timides tentatives pour les réhabiliter (1). En général, les théologiens, croyant faire la part du feu, ont accordé leur inauthenticité ; mais ils ont continué de soutenir que leur fonds était exact, c'est-à-dire qu'elles mettaient en forme la tradition vivante au IX[e] siècle. Dœllinger a victorieusement démontré (2) que l'auteur des fausses décrétales ne tendait qu'à l'établissement pratique de l'indépendance des évêques, que le fonds même de son ouvrage ne présente aucune importance et que seuls en ont pratiquement survécu ses deux principes qui, dégagés du reste, ont porté un résultat tout opposé à celui qu'il cherchait puisqu'ils ont aliéné l'indépendance épiscopale entre les mains du pape et se sont établis comme le fondement d'un nouveau droit pontifical. A partir de ce moment, avec des hauts et des bas, malgré la tenace opposition des conciles qui voulaient, à tout prix, maintenir leur suprématie traditionnelle sur le pape, la doctrine de l'infaillibilité a progressé à mesure que grandissait la puissance pontificale. En fait, la victoire du pape était

(1) Dumont, dans la *Revue des questions historiques*, I, p. 392; II, p. 97.
(2) *La papauté*, p. 33 et s.

certaine après le Grand Schisme, lorsque les conciles de Constance et de Bâle se furent montrés impuissants à lui imposer la réforme que l'Eglise réclamait. Propagée et soutenue par les Jésuites aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, par les ultramontains de toute origine au XIX[e], et d'ailleurs conséquence nécessaire de l'évolution théologique de l'Eglise, elle fut, malgré les résistances d'une partie de l'épiscopat, acceptée par le concile du Vatican, le 18 juillet 1870. Ce jour-là, deux prélats seulement osèrent prononcer le *non placet ;* mais bien d'autres, pour ne pas faire comme eux, étaient partis avant le vote; de plus de 700 membres, qu'elle comptait à son début, l'assemblée se trouvait réduite à 535. Un schisme, celui des Vieux-catholiques, qui dure encore dans les pays allemands, fut la conséquence de la Constitution *Pastor æternus* que lança tout aussitôt Pie IX et dont le chapitre IV enseignait et définissait, comme un dogme révélé, l'infaillibilité du pape, quand il parle comme Pasteur et Docteur inspiré des chrétiens, du haut de la chaire de S. Pierre, sur la foi et sur les mœurs. Le dernier usage que le vingtième concile œcuménique avait fait de sa souveraineté traditionnelle en consacrait définitivement l'abandon. Ce n'est donc point sur l'Ecriture, ce n'est pas sur la Tradition ancienne, c'est uniquement sur cette abdication arrachée aux uns, imposée aux autres, tacitement refusée par beaucoup, que reposent et l'infaillibilité et le romanisme.

***

Le catholique en détresse qui croit trouver un appui dans l'autorité du pape, un guide sûr dans son magistère, est obligé, pour peu qu'il ait de sens historique, de reconnaître que sa foi seule garantit sa confiance. La cour romaine administre et gouverne ; elle affirme et condamne ; mais la puissance divine qui

peut convaincre et prouver, ne nous étonnons pas qu'elle ne la produise jamais ; il lui est impossible de démontrer qu'elle la possède par des raisons recevables en critique. Les arguments surnaturels lui restent, mais ils échappent à la discussion et n'ont de valeur que pour les croyants. Historiquement, les prétentions pontificales ne possèdent d'autres fondements que l'acceptation de l'Eglise catholique ; leurs prétendues justifications scripturaires, patristiques et historiques, ne reposent que sur des interprétations arbitraires de textes sacrés, sur une exégèse tendancieuse et inexacte des opinions patristiques, sur une complète inintelligence des réalités du passé, sur un corps de documents suspects ou évidemment falsifiés. Qu'une autorité soit nécessaire à la tête de l'Eglise et que celle du pape, qui peut invoquer le bénéfice de la prescription, en vaille bien une autre, c'est une question que nous n'aborderons pas ici ; nous n'avons prétendu que poser une conclusion, peut-être discutable du point de vue théologique, inattaquable du point de vue critique : l'autorité du pontife romain n'est pas plus *humainement* justifiable que celle de l'Eglise, que l'attribution à Jésus-Christ des dogmes et sacrements, que l'inspiration du Nouveau ou de l'Ancien Testament. Le malheureux croyant qui met le pied sur la pente critique n'est pas toujours maître de s'arrêter où il veut, et s'il la descend jusqu'au bout, il se trouve réduit à une foi sans appui dans les faits ou au complet agnosticisme, à la négation totale de la doctrine catholique. Il nous reste à envisager les efforts tentés par certains catholiques instruits pour sauver leurs croyances en les harmonisant avec la science et la critique, en face du romanisme intransigeant ; nous devons nous demander si, en ce moment même, ne s'élabore pas en eux la formule de foi qui rendrait le catholicisme acceptable à beaucoup d'incroyants et arrêterait sa décadence chez nous.

VI. — LE CATHOLICISME LIBÉRAL.

Nous avons assez dit pour faire comprendre qu'un catholique, prêtre ou laïque, qui sait et réfléchit, chancelle dans sa foi ou l'abandonne, sans être nécessairement soupçonné d'obéir à un fol orgueil ou à des motifs inavouables. Un des plus ardents défenseurs de la métaphysique catholique. M. Blondel, écrit (1): « Ainsi (quelqu'étrange que paraisse cette ligne de conduite), qui a compris le besoin, qui a senti le désir de la foi, doit, sans l'avoir, agir comme s'il l'avait déjà, pour qu'elle jaillisse en sa pensée des profondeurs de cette action héroïque qui soumet tout l'homme à la générosité de son élan. Car ce n'est point de la pensée qu'elle passe au cœur, c'est de la pratique qu'elle tire une lumière divine pour l'esprit. » Sans doute ; encore que ce procédé, que l'auteur a raison de qualifier d'étrange, ne représente pas le mode le plus habituel d'acquisition de la foi ; mais, en l'acceptant tel qu'il se présente, avec l'héroïsme de volonté qu'il suppose, a-t-il le pouvoir de fermer à jamais les yeux de la raison ? Le cœur sait-il imposer à la pensée, une foi qui ne peut se justifier devant elle, qui la heurte et la blesse ? Il existe assurément « certains tempéraments » qui se refusent « à sortir de la sphère imaginative-active» (2); c'est-à-dire qui ne sont capables que de vivre leurs rêves, sans jamais les confronter avec la réalité et l'on comprend que « toutes les objections de la philosophie et de la critique, les laissent absolument insensibles » ; toutefois, ils ne se rencontrent

(1) L'*Action*, p. 402.
(2) F. Hébert, *L'évolution de la foi catholique*, p. 14.

guère parmi les gens cultivés, et il est, dans la généralité des cas, impossible de décider un homme normalement construit à continuer de croire ce qu'il juge incompréhensible, ce qui lui paraît sans aucune attache avec la vérité accessible à ses sens ou à sa raison. Telle est pourtant la nécessité à laquelle le romanisme a réduit quantité de catholiques. Tous les anathèmes du monde ne peuvent arrêter la science dans son progrès ; il est également vain de nier qu'elle progresse, car le moyen de salut que la légende prête à l'autruche, n'a jamais passé pour efficace ; il ne reste donc qu'à s'entendre avec elle, à avouer, avec M. Loisy, qu'elle « pose en des termes nouveaux le problème de Dieu » (1); et non pas seulement celui de Dieu, mais celui du Christ, celui des dogmes, celui de l'Eglise, celui des Ecritures, celui de toute la foi catholique. Les examiner comme elle les pose est le fait du *modernisme catholique*. Entendons-nous : ces mots ne doivent désigner qu'une tendance à rendre le catholicisme acceptable à la raison d'aujourd'hui et non pas une doctrine cohérente et unique ; le tort de l'*Encyclique* est d'avoir réfuté un *moderniste* qui n'existe réellement pas, en le construisant avec des traits empruntés à des hommes d'esprit très différent. Pour me borner à un exemple, la critique de M. Loisy ne ressemble ni dans ses méthodes ni dans ses effets à la métaphysique de M. Le Roy, non plus qu'au pragmatisme de M. Blondel.

Demandons cependant à ces croyants instruits et modernes, qui observent et réfléchissent, quelles sont les causes de la crise, et voici ce qu'ils nous répondent (2). Tous, ou à peu près, recon-

(1) *Autour d'un petit livre*, p. XXV.

(2) Pour la commodité du lecteur, j'emprunte la plupart des éléments de ce développement à la consultation des catholiques intellectuels, dont M. Rifaux a pris l'initiative et dont il a enfermé les résultats dans son livre *Les conditions du retour au catholicisme*, Paris, Plon-Nourrit, 1907, in-12°. Les publications de MM. Chaine, Houtin, Laberthonnière, Le Roy, Loisy, la collection du journal *Demain*, de *la Quinzaine*, des *Annales de philosophie chrétienne*, fourniraient

naissent qu'il y a grand péril en la demeure catholique; tous abandonnent aux prédicateurs de campagne les thèmes usés de l' « orgueil » et des « viles passions » (1). Il n'est guère que M. de Lapparent, sans doute trop absorbé par la contemplation du passé de la terre pour bien étudier le présent de la France, à voir dans la crise catholique la marque de l'indiscipline invétérée du peuple français, impatient de « la plus admirable des disciplines », entendez le catholicisme, auquel il s'en prend « comme au gêneur qui empèche de faire tomber tout le reste ». Le reste, c'est la patrie, la famille et la morale (2). Le caractère foncièrement intellectuel du conflit ne fait d'ordinaire pas de doute pour les autres catholiques qui ne se sentent pas satisfaits par de semblables considérations et qui observent. C'est un fait, avouent-ils ; pour ne pas le voir, il faudrait s'aveugler (3); et ils l'expliquent. Ils jugent d'abord que l'enseignement ecclésiastique est en contradiction avec l'esprit moderne ; les arguments traditionnels d'apologétique ou d'exposition dogmatique, loin de lever les doutes légitimes sans lesquels il n'est point de foi raisonnable, ne peuvent guère que les accroître ; il faut se défendre contre eux presqu'autant que contre ceux des incroyants (4). Les manuels d'instruction religieuse, ceux qui sont encore en usage dans beaucoup de séminaires, abritent trop de simples niaiseries ; on y enseigne, par exemple, que l'enfer est au centre de la terre, que de vraies flammes, allumées par un Dieu vengeur, y dévorent les méchants; on agite, sans rire, la question de savoir comment elles peuvent

tous les compléments nécessaires. Il serait bon de parcourir aussi la collection de la *Vérité française* pour juger de l'effet produit dans le camp des intransigeants par les efforts des libéraux; *L'ami du clergé* est également instructif.

(1) L'Encyclique considère que l'orgueil est la cause principale du *modernisme*, mais elle concède que les *modernistes* sont ordinairement de mœurs sévères.

(2) Dans Rifaux, *op. cit.*, p. 257.

(3) Laberthonnière, dans Rifaux, p. 231 ; Le Roy, dans Rifaux, p. 310.

(4) Deslandres, dans Rifaux, p. 161.

bien rôtir de purs esprits, âmes de pêcheurs, ou anges déchus. Et des prédicateurs inconscients colportent ces énormités, ou d'autres pires, dans la chaire des églises, pour l'épouvante des simples, le scandale des sages, et la joie des adversaires (1); en sorte que la réforme radicale de l'enseignement catholique, à tous les degrés et sous toutes les formes, s'impose à l'Eglise comme la plus urgente des nécessités. Mais serait-elle accomplie qu'il resterait à vaincre les préjugés de la théologie à l'égard de la science, à la décider à abandonner son attitude défiante et hargneuse, à la convaincre qu'elle n'est pas elle-même toute la science, que chaque mouvement de l'esprit scientifique n'est pas « un attentat contre son propre droit »(2).Les *jeunes* dans l'Eglise ne demanderaient pas mieux que de s'instruire, de fréquenter les universités de l'Etat, de respirer l'air pur de la science intégrale ; les *anciens* n'y consentent pas ; ils ne concèdent que des demi-permissions, une demi-culture, et ils arrivent à donner à tout le monde l'impression qu'on ne peut savoir et rester catholique. M. Beudant (3) estime à une douzaine le nombre des clercs catholiques qui comptent chez nous parmi les vrais savants; encore, ajouterai-je, conviendrait-il de voir de près quelle science ils cultivent et ne serait-il pas malaisé de prouver que ceux qui s'adonnent à l'histoire et à la philosophie sont suspects aux autorités romaines, et ne restent orthodoxes qu'au prix d'une réserve et d'une prudence qui, à leur tour, inquiètent leurs confrères en science. Au vrai, ce ne sont plus seulement l'enseignement de l'Eglise, les formes et l'esprit de la théologie qui choquent le sens commun d'aujourd'hui, mais « il y a une sorte d'incompatibilité latente entre la connaissance générale du monde et de l'homme,

(1) Rifaux, *op cit.*, p. 48 ; Dunan, dans Rifaux, p. 204.
(2) Loisy, *Autour*, p. 211.
(3) Professeur à la Faculté de droit de Grenoble ; dans Rifaux, p. 97.

qu'on acquiert aujourd'hui dans l'enseignement le plus commun et celle qui encadre, on pourrait dire qui pénètre la doctrine catholique..... La crise est née de cette opposition que les jeunes intelligences perçoivent entre l'esprit théologique et l'esprit scientifique, entre ce qui est présenté comme la vérité catholique et ce qui se présente de plus en plus comme la vérité de la science ; elle est née sur le terrain philosophique par l'insuffisance du dogmatisme ancien devant la connaissance actuelle de l'univers ; elle est née sur le terrain de l'histoire religieuse par l'obstination du dogmatisme présent à méconnaître l'évidence des faits et la légitimité de la méthode critique (1). » On ne saurait plus justement dire ; et, avec plus ou moins de force et de précision, c'est la même impression qui reparaît sous la plume de maint autre catholique libéral. Tous reconnaissent que l'homme « éprouve toujours l'impérieux besoin de penser sa foi et ses dogmes en fonction de l'état des connaissances au moment où il vit ; une loi primordiale de son espèce l'oblige à la cohérence et le contraint à établir l'harmonie entre ses croyances religeuses et sa pensée scientifique » (2). L'opposition paraît invincible entre un dogmatisme, construit au moyen-âge sur une science supposée parfaite, et l'esprit moderne, qui voit les connaissances humaines dans un perpétuel progrès.

Aussi bien, plus que son immobilité voulue, c'est la stérilité du catholicisme officiel qui frappe aujourd'hui les esprits non prévenus ; il n'« apparaît plus fécond qu'en négations et en anathèmes. Mais là, par contre, il manifeste une déplorable fécondité » (3). « Notre religion, écrit un médecin de Nîmes, le Dr Mazel, est devenue une religion d'anti. » Etre catholique « c'est

(1) Loisy, *Autour*, p. 209 et 216.
(2) Bureau, dans Rifaux, p. 128 ; et, dans le même ouvrage, Rifaux, p. 45 ; Dunan, p. 182 ; Leclère, p. 286 ; Le Roy, p. 315.
(3) Le Roy, dans Rifaux, p. 324.

être contre quelque chose, sinon contre tout » (1). Pourquoi ne pas reconnaître qu'on s'est trompé, que les Evangiles, par exemple, se meuvent par moment « dans une atmosphère de légendes » ? Que la floraison de légendes autour de Jésus n'est que l'application « d'une loi très positive de la nature humaine »? (2). N'est-il pas de la dernière gravité « de river les choses de la religion à des épisodes aussi ruinés que l'authenticité du *Pentateuque* ou le verset des Trois témoins célestes »? (3) Sans doute, l'abandon de la foi catholique dans le peuple s'explique parce que l'Eglise s'est trop souvent montrée l'alliée des riches et inféodée aux classes qui se disent dirigeantes, et qu'un plaisant appelait naguère digérantes ; parce que la religion catholique sert parfois de masque à des politiciens et que le clergé s'est présenté, ou a été présenté, dans ces trente-sept dernières années de notre histoire intérieure, comme le trop fidèle appui des adversaires de la démocratie et de la République (4). Mais toutes ces causes sociales et politiques, qui ont leur valeur, expliquent l'anticléricalisme plus que l'anticatholicisme ; elles ne pèseraient sans doute pas d'un poids très lourd, sans l'incompatibilité primordiale de l'esprit catholique et de l'esprit moderne. Telle paraît être l'opinion moyenne des critiques libéraux sur l'origine de la crise catholique en France ; tous ne la jugent pas également grave ; certains se montrent même très optimistes, et aucun n'avoue naturellement que sa foi s'anémie et meurt d'épuisement ; mais ils confirment l'ensemble de nos déductions sur l'opposition au moins apparente de l'orthodoxie et de la critique. C'est ce que nous voulions établir tout d'abord.

(1) Dans Rifaux, p. 346.
(2) Dunan, dans Rifaux, p. 184.
(3) Rifaux, *op. cit.*, p. 41.
(4) Beudant, dans Rifaux, p. 95 ; Bureau, p. 130 ; abbé Lemarié, p. 305.

*
* *

Malheureusement, on ne voit pas comment pourrait se faire la conciliation entre ces deux puissances opposées, sans de larges concessions de la première ; c'est peu que les partisans les plus décidés et les plus généreux de « l'adaptation » pensent avoir trouvé une base d'accommodement en affirmant avec vigueur et conviction qu'en réalité un accord est possible ; mieux même, qu'un désaccord est impossible entre la science et la foi, parce qu'elles vivent dans des domaines différents. Comment se heurteraient-elles, puisqu'elles ne peuvent se toucher ? Lenormant posait déjà cette thèse rassurante dès 1880 (1). M. Loisy l'a développée avec un incomparable talent dans les fameux « petits livres rouges » qui ont mis tant d'émoi au camp des conservateurs romains (2) ; elle est plus ou moins au fond de la pensée de M. Dunan, de M. Fonsegrive, de M. Laberthonnière, de M. Le Roy et de ceux mêmes qui ne l'expriment pas nettement. Elle est la condition nécessaire, en effet, de l'existence simultanée de la science et de la foi, puisque, par nature, elles semblent décidées à ne pas s'entendre ; il se pourrait bien cependant qu'elle ne fût qu'une illusion généreuse, un simple postulat de la volonté. Comment accepter par exemple que Jésus-Christ est la deuxième personne de la Trinité faite homme, et convenir en même temps que pas un texte du Nouveau Testament ne l'atteste ? Comment croire à l'infaillibilité du pape et ne pas ignorer que ce dogme n'est garanti que par le consentement de l'Eglise ? Est-il possible d'élever au milieu de son esprit une

(1) *Les origines de l'histoire*, p. VIII.
(2) *L'Evangile et l'Eglise*, et *Autour d'un petit livre*.

cloison si étanche, que toute endosmose soit impossible entre les croyances métaphysiques et les notions d'expérience ? Que signifient alors ces aveux répétés que toute religion doit s'organiser en fonction de la philosophie et de la science de son époque ? J'avoue ne pas comprendre et je crains fort que ceux qui se reposent d'avance sur cette entente par divorce entre le dogme et la raison ne s'exposent à de sérieux déboires ; mais ce n'est point notre affaire (1), non plus qu'il ne nous appartient de révoquer en doute l'opinion encore admise dans certains milieux catholiques qu'entre la vérité révélée et la vérité laborieusement découverte la contradiction est impossible et que l'avenir les harmonisera certainement. Ce que nous constatons seulement c'est le sentiment, généralement répandu parmi les catholiques qui pensent, qu'il faut « faire quelque chose » pour enrayer sans retard cette désertion de la foi qui s'accentue chez nous. M. l'abbé Girodon (2) me paraît avoir mis le doigt sur la principale difficulté du problème, quand il écrit que ce qui éloigne des doctrines orthodoxes tant d'esprits cultivés « c'est l'existence de l'autorité qui affirme ces doctrines... qui les impose et qui exige notre soumission. Mais sur ce point l'Eglise orthodoxe est intransigeante et le restera toujours, parce qu'elle a conscience que Jésus-Christ est avec elle ». Telle est, en effet, la décourageante vérité; le pape, car, en l'espèce, l'Eglise c'est lui, nous le savons, est et restera intransigeant; il est le maître des consciences et le docteur de la foi, et il se refuse à enseigner autre chose que ce que tous ses prédécesseurs ont enseigné; les livres dangereux, ceux qui discutent et nient, il ne veut les connaître que pour ordonner aux fidèles de ne pas les lire ; les tendances de la

(1) La dernière Encyclique condamne cet essai de séparation de la science et de la foi et maintient la suprématie de la seconde sur la première.
(2) Dans Rifaux, p. 213.

science, les conclusions les plus certaines qu'elle a posées dans toutes les branches de son activité, il les méprise et les nie avec un aveuglement héroïque à force d'entêtement. Pie IX condamnait en 1864 (1) cette proposition pourtant nécessaire à n'importe quelle tentative de conciliation : « La méthode et les principes que les anciens docteurs scolastiques ont appliqués à l'étude de la théologie ne conviennent plus aux nécessités des temps modernes et au progrès des sciences » ; Léon XIII encourageait de tous ses efforts la restauration de la philosophie de S. Thomas d'Aquin, dont la méthode et l'esprit constituent de nos jours un anachronisme discordant ; et voici qu'à son tour Pie X fait dresser par le Saint-Office la liste des erreurs de la critique : les conclusions des purs libres-penseurs y voisinent avec celles de M. Le Roy ou de M. Loisy ; mais ceux-ci et leurs pareils y sont plus spécialement visés que ceux-là, et ce nouveau *Syllabus* est un défi à l'esprit moderne pire que l'autre, car au lieu de viser seulement les tendances, comme l'« indifférentisme » ou le « latitudinarisme »,il nie des faits évidents et des résultats inattaquables de plus d'un siècle d'efforts persévérants. Le pape aurait pris à tâche d'instruire ses ouailles de ce que la critique a ruiné des doctrines qu'il persiste, lui, à proclamer intangibles, qu'il n'aurait pas mieux fait ; à tel point que pour que l'accord rêvé soit possible il faudrait qu'au lieu de la proscription vaine qui s'y trouve, on pût lire une solennelle approbation en tête des soixante-cinq propositions visées par la décision du Saint-Office. Mais qui ne voit qu'en les confirmant la papauté se suiciderait, qu'elle se réduirait à n'être plus que la conseillère de la discipline et des mœurs, le pouvoir exécutif central de l'Eglise, une sorte de Président de la République catholique ? Comment pour-

(1) *Syllabus*, art. XIII.

rait-elle seulement accepter la proposition LVI : « L'Eglise romaine est devenue la tête de toutes les Eglises, non pas par une disposition divine de la Providence, mais en vertu de circonstances purement politiques », sans renier tout son passé ? Et c'est là un courage qu'un homme peut avoir quand il trouve le moyen de puiser hors de lui-même la force de s'arracher à l'emprise des habitudes et des pensées surannées ; mais le pape n'est pas un homme comme les autres ; entre son mysticisme et la vie vraie, se dresse l'impénétrable barrière de la curie, qui ne voit pas ou qui voit faux, parce qu'au bout de l'impasse elle tourne obstinément le visage vers le pied du mur au lieu d'en regarder le faîte et d'en mesurer la hauteur, ou de revenir en arrière jusqu'au point où elle trouverait peut-être la libre route de l'avenir. Mysticisme et politique sont les éléments essentiels et également invincibles de l'intransigeance romaine. Elle ne se montre pas ennemie, dit-elle, « du progrès des sciences naturelles et théologiques » (1), mais c'est à la condition de garder « la censure préalable » sur toutes les publications qui, de près ou de loin, touchent à la foi (art. I[er]) et de juger souverainement « sur les affirmatives des sciences humaines » (art. V). Elle n'admet donc qu'un progrès de forme ; *non nova sed nove*, dire toujours la même chose dans des termes nouveaux, telle demeure sa devise.

Sans doute, ses foudres s'émoussent et elle-même hésite à les employer dans des cas où il semblerait qu'elles dussent partir toutes seules ; elle n'interdit pas des prêtres qui professent depuis longtemps et ouvertement les plus subversives des opinions que le nouveau *Syllabus* condamne ; mais, outre qu'il paraît qu'elle revienne décidément à la « manière forte », il ne faut pas faire fond sur une tolérance apparente, qui n'a d'autre but que

(1) *Syllabus* de Pie X, art. LVII.

de démontrer sa volonté d'écouter toutes les raisons ; son siège est fait ; jamais elle ne sera touchée d'aucune d'entre elles ; il est désormais impossible d'en douter. L'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* constitue, avec une réfutation vraiment forte du modernisme catholique, la démonstration péremptoire de l'impossibilité d'une entente entre la critique et le dogmatisme romain.

Où donc se trouve l'issue, s'il en existe une ? Pour les uns, elle est dans l'abandon pur et simple de la foi catholique, dans le passage au protestantisme ou dans l'agnosticisme ; mais l'esprit protestant ne convient pas à tous les chrétiens que le romanisme décourage et ils se trouvent mal à l'aise dans l'Eglise réformée ; ils portent en eux un besoin de règle et d'unité qu'effraie la variété des sectes, l'infinie graduation des nuances personnelles que suppose la même confession. Entre l'orthodoxie huguenote, aussi fermée et aussi farouche que la romaine dans son dogmatisme, et le libéralisme adogmatique de tant de pasteurs, ils ne savent où s'arrêter. D'autre part, l'incrédulité ne se commande pas plus que la foi ; chacun de nous apporte en naissant une prédisposition à croire plus ou moins développée, comme il est naturellement disposé à devenir un artiste, un savant, un commerçant, ou à rester en toutes choses médiocre. Tous les croyants qui raisonnent leur croyance sont d'inconscients fidéistes, ils croient parce qu'ils veulent croire, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement ; selon le mot de S. Augustin, la foi précède chez eux la raison et de leur raison ils ne réclament que des motifs de croire ; cette « accumulation de probabilités » dont parle le Saint Office et qui ne donne pas la vraie foi (1). Que peuvent-ils faire aujourd'hui ? S'incliner très bas devant les admonestations

(1) *Syllabus* de Pie X, art. XXV.

pontificales, comme fait un fils respectueux devant les exigences les plus injustifiées de son père, accepter avec humilité le dur qualificatif que leur apporte l'Encyclique, en définissant leur système « le rendez-vous de toutes les hérésies » ; mais conserver leur opinion, ne pas adhérer « par un assentiment interne » aux jugements et « aux condamnations de la Sacrée Congrégation de l'Index ou des autres Sacrées Congrégations romaines » (1), et, sûrs de posséder la vérité, placer leur confiance dans l'avenir qui ne peut manquer de leur donner raison (2). Et c'est en effet ce qu'ils font, malgré les prescriptions romaines, parce que « l'assentiment interne » ne se donne pas sur commande, et c'est un spectacle curieux, pour qui le regarde du dehors, que la perpétuelle résurrection chez les catholiques des propositions les plus authentiquement mises à mort par l'autorité pontificale. Il semble qu'aujourd'hui le pape sente qu'il ne faut pas multiplier les déclarations *ex cathedra ;* il prend rarement la position de docteur de la foi, prévue par l'Encyclique *Pastor æternus*, en sorte que la plupart des décisions dont il laisse l'initiative à ses Congrégations et qu'il se contente d'approuver, ne sont pas revêtues du sceau de l'infaillibilité. C'est une précieuse ressource pour le présent, puisque les catholiques ne pourraient qu'adhérer dans leur âme et conscience à des définitions lancées *ex cathedra*, et sous l'assistance du Saint Esprit ; et pour l'avenir, puisqu'elles restent réformables. La distinction n'est pas sans étonner un peu les exégètes indépendants, et même le sens commun ne l'accepte pas sans peine ; mais elle est théologiquement fondée et il serait cruel de reprocher aux catholiques d'user des rares échappatoires qui leur restent ouvertes et dont l'Encyclique vient encore de fermer quelques-unes.

(1) *Syllabus*, art. VII et VIII.
(2) Leclère, dans Rifaux, p. 265.

Au reste, s'ils en venaient, comme font les Vieux-catholiques, à rejeter l'infaillibilité, à contraindre le pape à capituler par une sorte de grève, où ils auraient beaucoup de mal à entraîner la masse inerte des simples dévots, seraient-ils près de découvrir la formule libératrice qui émanciperait définitivement leur foi des contradictions de la science et celle-ci des empiètements du dogme ? Ce n'est pas probable, encore que la seule séparation de Rome ait suffi pour donner au dogmatisme des Vieux-catholiques une largeur et une souplesse qu'ignore encore l'orthodoxie romaine (1). On en vient à se demander ce que veulent exactement ces catholiques libéraux qui proclament si haut la nécessité et la possibilité de « l'adaptation », quelles concessions ils proposent à l'Eglise de faire, en un mot, quelle position ils prennent sur les grandes questions que nous avons antérieurement passées en revue, puisqu'aussi bien ce n'est que dans l'avenir, après la liquidation de la situation présente, qu'ils peuvent rêver la parfaite indépendance de la science et de la foi (2).

Tous, et cela se comprend, sont *minimistes ;* c'est-à-dire qu'ils demandent d'abord une sévère revision des enseignements et des pratiques, en vue d'en extirper tout ce qui est parasite ; puis la rédaction d'une règle de foi, qu'on pourrait appeler critique, puisqu'elle n'admettrait aucun élément qui ne fût éprouvé et reconnu authentique et que désormais un catholique saurait à n'en pas douter ce qu'il doit croire, ce qu'il peut croire, et ce qu'il ne doit pas croire (3). Tous aussi jugent parfaitement orthodoxe le principe d'une telle revision ; la papauté ne l'a-t-elle pas accepté en instituant des commissions chargées de tirer au clair les pro-

(1) On peut s'en rendre compte en lisant le récent livre du Dr E. Michaud, *Les enseignements essentiels du Christ*, Paris, Em. Nourry, 1907, in-12°.

(2) Saleilles, dans Rifaux, p. 400.

(3) Rifaux, *op. cit.*, 62 ; Beudant, dans Rifaux, p. 111 ; Leclère, p. 260 ; abbé Naudet, p. 360.

blèmes que pose la Bible et de réviser le calendrier, où trônent encore des saints douteux ? Mais la véritable difficulté commence quand il s'agit de déterminer ce qui doit être l'*essentiel* du catholicisme (1). Où porter la pioche et où l'arrêter, en supposant que l'Eglise la veuille jamais prendre en main ? Est-il besoin de dire que les plus déterminés d'entre les catholiques libéraux hésitent devant cette question, tergiversent et se bornent à des déclarations très générales, à la proclamation de principes qui n'emprunteraient leur vraie valeur qu'à l'application qu'on en ferait. Essayons pourtant de voir si les concessions qu'on entrevoit dans leurs discours pourraient suffire à créer ce terrain d'entente que tous les hommes tolérants verraient s'établir avec joie.



Les catholiques libéraux admettent que la critique philologique et historique s'applique à la Bible en toute indépendance ; tous souscrivent à la proposition fâcheusement condamnée par le Saint-Office (2) à savoir : « L'interprétation par l'Eglise des Livres Saints n'est pas à dédaigner sans doute ; elle est sujette cependant à un jugement plus approfondi des exégèses et à correction. » Ils engagent volontiers leurs frères catholiques, et l'Eglise même, à accepter de bonne grâce l'inévitable, et à ne pas s'en alarmer (3), à aller plutôt au-devant. Volontiers encore, ils prennent pour patron l'oratorien Richard Simon, le père de la véritable exégèse biblique au XVII[e] siècle et qui fut en son temps combattu par Bossuet à coup de belles phrases et de mau-

(1) Leclère, dans Rifaux, p. 265.
(2) *Syllabus*, II.
(3) Beudant, dans Rifaux, p. 104.

vaises raisons (1). Il ne se posait point en révolutionnaire ; sa critique avait pour objet « d'édifier et non pas détruire » et il pensait demeurer dans le fond un excellent catholique ! Ils voudraient bien faire comme lui ; mais, de même que Richard Simon a posé des principes de critique qui n'ont pas laissé grand chose debout de la certitude historique de la Bible, il est à craindre que ses modernes disciples, sans le vouloir, achèvent de ruiner l'autorité dogmatique du Livre.

A considérer l'application qu'ils accordent du droit de critiquer scientifiquement la Bible, dans les écrits de celui d'entre eux qui a acquis en la matière la plus grande compétence, M. Loisy, il y a de quoi satisfaire les plus exigeants d'entre les exégètes indépendants ; personne n'apporte, je ne dis pas seulement plus de science et de pénétration, mais plus d'indépendance, plus de liberté, plus de hardiesse dans l'examen de toutes les questions que soulève l'étude des Livres Saints. Il faut, pour mesurer toute l'étendue de cette admirable conscience de savant, qui affirme ses droits avec tant de fermeté et d'esprit dans *Autour d'un petit livre*, lire régulièrement les comptes rendus que M. Loisy publie dans la *Revue Critique*, ou dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sur les plus récents travaux d'exégèse ; il y sème à profusion les idées profondes et les aperçus ingénieux. Il y a lieu de penser que tous nos catholiques libéraux sont plus ou moins loisistes. Je dis plus ou moins, parce qu'en acceptant le principe de l'exégèse scientifique, chacun se réserve le droit d'en apprécier les résultats et qu'aussitôt s'introduisent dans le catholicisme, touchant les Ecritures, les hésitations, les discussions, les divergences que les orthodoxes reprochent si

(1) On peut lire à son sujet Henri Margival. *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, Paris, Maillet, 1900, in-8°. M. Margival est un prêtre catholique dont le travail a soulevé l'indignation des romanistes zélés.

amèrement aux érudits du dehors ; et c'est pour tous les fidèles, encore qu'à des degrés divers, un premier inconvénient qui menace l'unité de la croyance. Evidemment ceux qui, parmi eux, voient avec clarté l'impossibilité de maintenir plus longtemps la traditionnelle interprétation de la Bible, ne sont pas sans se préoccuper du danger inévitable qu'apporte avec lui le libéralisme et il est dès maintenant visible qu'ils ne s'accordent pas sur les moyens d'y remédier. D'aucuns proposent de prendre pour guide la Tradition, préalablement débarrassée des traditions (1), c'est-à-dire des habitudes rendues peu à peu vénérables par leur âge, mais qui sont dépourvues d'autorité, issues souvent on ne sait d'où, sans attaches véritables avec les interprétations les mieux fondées, et les plus selon l'esprit du vrai christianisme. Mais comment arrêter les lignes de la Tradition ? Où la chercher ? Comment lui assurer un consentement unanime ? Comment même la définir et, avec elle, ces mots si élastiques : *Autorité, interprétations fondées, vrai christianisme ?* Nous avons antérieurement constaté que la Tradition sur laquelle se repose l'Eglise, n'était qu'un sol mouvant, insensiblement modifié par l'inévitable évolution de la pensée chrétienne ; et cette Tradition garantit, aujourd'hui qu'elle a fait un effort efficace pour se fixer, tout ce que les catholiques libéraux jugent caduc. Où découvrir le guide sûr dans ce redoutable travail de triage qu'il faudra entreprendre et qui voudra tenter de l'accomplir ? Certains voient le salut dans l'autorité doctrinale de l'Eglise, qui, chargée de contrôler chaque conclusion des critiques, en restant le « criterium sûr de la valeur de leurs interprétations », l'accepterait ou la rejetterait. M. Dunan, qui propose cette collaboration de la science et de l'Eglise, pour « discerner les scories » de l'Ancien et

(1) Dunan, dans Rifaux, p. 190.

du Nouveau Testament, pense bien que l'accord serait difficile à faire entre la liberté de l'une et l'autorité de l'autre ; mais, conclut-il, le problème «ne peut pas être insoluble (). » J'ai grand peur, au contraire, qu'il ne le soit, car, enfin, ce rôle que lui réserve M. Dunan, l'Eglise le tient actuellement sous nos yeux, et lui-même ne pense pas qu'elle le joue bien. N'est-il pas chimérique d'espérer qu'elle le joue autrement ? En supposant que le lent progrès des idées libérales triomphe de la réaction romaine et mette dans quelques années l'autorité ecclésiastique aux mains d'un clergé vraiment moderne, cette autorité s'exercera-t-elle de manière à contenter tout le monde ? Elle ratifiera tout des conclusions de la critique, et alors on ne voit pas trop ce qu'elle deviendra elle-même, ce que deviendront aussi ses enseignements et ses dogmes. Si, au contraire, elle entreprend de choisir, on n'ose envisager l'effroyable désordre qui se produira dans l'Eglise. Comment persuadera-t-elle ? De quel droit se réclamera-t-elle pour le faire ? Car l'appui de l'Ecriture lui manquera certainement et nous savons que la confiance en la Tradition vaut tout juste celle que le malade place dans le médecin dont il n'a vérifié ni le dévouement ni la science ; elle est profonde et fragile ; profonde, parce qu'elle s'inspire d'une grande espérance, celle du salut ; fragile, parce qu'elle repose sur l'inconnu, qui peut être le néant et se révéler tel un jour. Le savant orientaliste Lenormant proposait jadis de garder de l'Ecriture ce qui se rapporte à la foi et aux mœurs; en d'autres termes d'interdire à la critique l'accès des textes qui en traitent, en lui abandonnant l'histoire biblique proprement dite ; limitation si arbitraire qu'elle est devenue inconcevable. Et si la critique pénètre dans les versets jusqu'ici les plus réservés, comment espérer qu'elle en acceptera

(1) Dunan, dans Rifaux, p. 187, 189, 190.

l'interprétation orthodoxe, celle qui est absolument nécessaire à l'existence de l'Eglise catholique ? D'aucuns, parmi lesquels M. Loisy, admettent en réalité deux exégèses : celle des théologiens et celle des historiens, et ils conçoivent que si hardie, si destructrice que devienne la seconde, la première demeure conservatrice et reste toujours hors des atteintes de l'autre. Un tel partage serait en effet bien commode ; mais il me paraît impossible qu'il puisse, en règle générale, durer ailleurs que dans l'esprit des hommes qui ignorent tout de l'exégèse scientifique. Je ne vois pas comment peuvent être contenus sous les mêmes formules deux sens non seulement différents, mais contradictoires, souvent exclusifs l'un de l'autre ; tels, par exemple que ceux d'une formule trinitaire de S. Paul, considérée du point de vue de la critique, puis de celui de la théologie.

Et d'ailleurs, que devient la révélation en tout ceci ? Les catholiques libéraux acceptent sa réalité ; ils ne manquent pas de le dire ; certains prennent même de la peine pour établir sa vraisemblance théorique (1). Faut-il donc changer sa définition classique et dire qu'elle « n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de sa relation avec Dieu » (2) ? C'est là une formule qu'un exégète indépendant admet parfaitement ; mais quel sens peut présenter la notion arbitraire et toute métaphysique qu'elle exprime au jugement du commun des catholiques ? Comment espérer qu'elle remplace la notion toute concrète du Livre dicté par Dieu ? M. Leclère (3), avons-nous vu, pense que les catholiques comme lui croient à la Bible parce qu'ils croient à l'Eglise, sans peut-être assez songer qu'on ne peut plus guère concevoir l'Eglise que comme un fait historique, si on la considère, je ne

(1) Dunan, dans Rifaux, p. 181.
(2) *Syllabus*, art. XX ; formule de M. Loisy ; *Autour*, p. 195.
(3) Dans Rifaux, p. 290.

dis pas même en dehors de l'Ecriture, mais hors de l'interprétation qu'elle en donne. Or, de quel droit un fait, si grand, si admirable, si unique qu'on le suppose, peut-il nous être présenté comme la preuve d'une action divine, comme la garantie certaine d'une doctrine révélée, — absolument incontrôlable d'ailleurs prise en elle-même ? En effet, s'il est déjà surprenant que l'Eglise prétende fonder son autorité sur la Bible, après avoir proclamé l'autorité de la Bible, sur quoi s'appuiera-t-elle si elle accepte jamais intégralement les conclusions ruineuses de la critique biblique ? Les raisons de croire deviendront donc purement métaphysiques et ne s'imposeront plus à nous par aucun motif externe ? Il est très généreux, mais également inutile de le nier : la critique scientifique de la Bible ruine la foi catholique, si on garde à cette expression le sens qu'elle a jusqu'ici reçu, et, sur ce point, ce sont Dom Chamard et Mgr. Turinaz qui ont raison : « Si les parties historiques de la Bible ne sont pas inspirées, écrit le premier, si la Génèse n'a pas été composée par Moïse, comment empêcher M. Renan et consorts de traiter nos Livres Saints comme des livres profanes ?... La Bible tombe ainsi au dernier rang de l'histoire et devient la proie de la libre-pensée, qui la dépèce et la détruit à plaisir (1). » Et le second qui, pour une fois, se rencontre avec Renan, de conclure, disant que s'il est permis à la nouvelle exégèse « de nier la véracité de l'inspiration d'un seul des livres que l'Eglise a définis canoniques, l'Eglise s'est trompée ; si l'Eglise s'est trompée Jésus-Christ n'est pas Dieu ; si Jésus-Christ n'est pas Dieu, il n'y a pas de religion vraie et je pourrais ajouter : Dieu n'existe pas (2). » Je ne vois pas grand'chose à objecter à ce raisonnement, sinon

(1) *L'Univers* du 28 avril 1887, cité par Houtin, *La quest. bibl.*, p. 238.
(2) *Les perils de la foi et de la discipline dans l'Eglise de France à l'heure présente*, Paris, Roger, 1902, in-8°, p. 25 et s.

que la religion vraie et Dieu lui-même, ne sont pas nécessairement emprisonnés dans les formes de la théologie du moyen-âge, que ces formes-là ont contenu jadis toute la pensée chrétienne, mais qu'elles n'enferment plus aujourd'hui qu'un passé mort, auquel il faut échapper pour vivre. Sans doute ; mais ce passé, c'est encore, qu'on le veuille ou non, le catholicisme ; il est impossible d'en douter après avoir lu l'Encyclique ; et cette opération de salut qu'on lui propose, au nom de l'évolution nécessaire, équivaut à le remplacer par une autre religion qui porte encore son nom, mais qui, rejetant comme mal fondées les justifications qu'il croyait solides en histoire et en critique, n'a plus vraiment d'appui que dans la métaphysique et dans l'esthétique, c'est-à-dire, en définitive, dans le subjectif et presque l'arbitraire.

Car enfin, en tout ce débat, que fait-on des dogmes, qui sont la charpente de la foi catholique ? Nous devons savoir à quoi nous en tenir, puisque M. Loisy en a traité dans la sixième des lettres qui composent *Autour d'un petit livre* (1), et M. Le Roy dans un article retentissant de la *Quinzaine*, transformé depuis en gros livre, grâce aux objections que l'auteur a reprises et s'est efforcé de réfuter (2). Au reste, tous les catholiques intellectuels sont venus se heurter à cette inévitable question. Tous, en l'abordant, accomplissent un acte de foi ; ils n'auraient plus le droit de se dire catholiques s'ils agissaient autrement ; ils acceptent donc les dogmes, tous les dogmes que leur enseigne l'Eglise ; ils croient que les formules qui les expriment se rapportent à des réalités « sous-jacentes », placées hors des atteintes de la science et de la raison et dont l'homme ne connaît l'existence que par révélaton divine ; autorité divine et révélation sont à leurs yeux « des réalités transcendantes à l'ordre scien-

(1) *Autour*, p. 187 et ss.
(2) *La Quinzaine* du 16 avril 1905 ; *Dogme et critique*, Paris, Blond, 1907 in-16°

tifique, des réalités infiniment plus réelles que les réalités dites scientifiques (1) », et que Dieu manifeste en l'homme. Il va de soi que ce sont là des affirmations purement métaphysiques, aussi indémontrables que celles de l'Eglise, car ce sont les mêmes, et encore moins fondées historiquement qu'elles ne le sont dans l'enseignement traditionnel, puisque ceux qui les avancent ont, en fait, renoncé à la garantie des textes qu'il invoque. Ils les acceptent parce que l'Eglise en répond et que son magistère vivant garde leur conscience de tout trouble et de toute inquiétude, même parmi leurs spéculations les plus hardies (2); et ils prêtent à l'Eglise un tel pouvoir parce qu'ils la considèrent comme la personnification de l'autorité divine en ce qu'elle a d'accessible à l'homme : « On a beau faire, écrit M. Le Roy, la prétendue démonstration indirecte d'un dogme a pour base inévitable un appel à la transcendance de l'autorité pure » (3), et M. Fonsegrive affirme de même que le dogme est dans un plan différent de celui de la raison, qu'il ne peut, par conséquent, être établi ni contredit par des raisonnements logiques (4). Remarquons-le bien ; ils n'agissent pas, ce faisant, comme de simples *psychasthéniques*, c'est-à-dire comme des hommes incapables de penser et de vouloir par eux-mêmes et qui ont absolument besoin, pour trouver la paix de l'esprit, de s'assurer dans une affirmation décisive, intangible sous la garde d'une autorité infaillible ; ce sont, au contraire, des penseurs, des philosophes et ils adhèrent au dogmatisme ecclésiastique, ainsi que les philosophes grecs du IIIe siècle, parce qu'ils trouvent en lui l'expression la plus adéquate à leurs aspirations métaphysiques. En réalité, ils

(1) Le Roy, *Dogme et critique*, p. 320; Loisy, *Autour*, p. 197.
(2) Le Roy, *op. cit.*, p. VII.
(3) Le Roy, *op. cit.*, p. 9.
(4) Dans Rifaux, p. 207.

voient la révélation dans l'Eglise, ils la projettent sur son enseignement, parce qu'ils la *sentent* en eux et tout cela n'est plus de notre domaine (1). Des réalités transcendantes, c'est-à-dire qui échappent aux sens, sont inintelligibles à l'historien comme au savant et ne peuvent être conçues que comme réflexes de la conscience individuelle au contact des réalités terrestres : « A la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, écrit M. Loisy, la perception des vérités religieuses n'est pas un fait de la seule raison, c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien (2). »

L'originalité des catholiques intellectuels n'est donc pas, à vrai dire, dans une modification, par rapport au catholicisme courant, du mode d'acquisition de la connaissance religieuse ; elle se trouve dans l'aveu motivé que l'enseignement de l'Eglise ne peut jamais professer que des « formules dogmatiques » qui restent très loin des « réalités sous-jacentes » et qui, présentement, ne sont plus en harmonie avec l'esprit moderne. La doctrine est « pure, définitive et complète » dans le Nouveau Testament, écrit M. Dunan (3), « sans que du reste tout le contenu en soit explicitement développé, parce que ce contenu est inépuisable et qu'en mettre au jour les richesses est l'affaire des générations qui se succèdent » ; et M. Le Roy d'ajouter (4) : « La première difficluté que nombre de gens aujourd'hui éprouvent en face des dogmes consiste en ce qu'ils ne parviennent pas à leur découvrir un sens pensable. » Il juge qu'à l'argumentation dressée

(1) L'Encyclique insiste sur ce fait que ce sont les conceptions philosophiques des modernistes qui précèdent et déterminent leurs opinions historiques, apologétiques, critiques ; ce n'est vrai que pour quelques-uns et encore pour une partie de leurs thèses.

(2) *Autour*, p. 197.

(3) Dans Rifaux, p. 191.

(4) *Dogme et crit.*, p. 11 et ss.

par les libres-penseurs contre le dogme, l'apologétique catholique n'a guère opposé que de la rhétorique ou des subtilités sans valeur. « Notre seule vraie ressource, conclut-il, est d'établir que la notion de dogme condamnée et réprouvée par la pensée moderne n'est pas la notion catholique du dogme. » Là est le nœud de la question : Qu'est-ce que la vraie notion catholique du dogme ? Où la trouver, puisque l'Eglise, qui aurait seule qualité pour nous la montrer, continue d'enseigner des formules qui nous la cachent ? « L'objet de la foi reste toujours le même, mais non point la manière de le penser ou d'y accéder (1). » Soit, mais qui nous indiquera la bonne manière ? Naturellement, il a fallu que les catholiques libéraux essaient des définitions inédites des dogmes, des vues nouvelles, sinon sur leur nature, du moins sur leur sens ; et il est difficile de croire que leur tentative ait été couronnée de succès à aucun point de vue.

*
* *

Prouver que les formules dogmatiques actuelles ne nous conviennent pas n'est pas malaisé, non plus que de démontrer qu'ayant changé elles doivent changer encore ; et les deux propositions se tiennent: « Les dogmes... ont une histoire, écrit M. Loisy. Ils n'en auraient pas, s'ils existaient dans la Bible tels qu'ils se présentent dans la tradition (2). » S'il est théologiquement indubitable que les dogmes sont des vérités transcendantes confiées par Dieu au peuple juif, et par le Christ, à l'Eglise, il est historiquement évident qu'ils n'ont jamais pu et ne pourront jamais, quant à leur formule, que présenter « la vérité religieuse sous l'enveloppe contingente des idées ambiantes », que

(1) Le Roy, *op. cit.*, p. 4.
(2) *Autour*, p. 54.

l'exprimer « en fonction des systèmes avec lesquels ils se trouvent en contact (1) ». En d'autres termes, « les formules anciennes et nouvelles ne sont que le véhicule de la vérité (2). » S'il en allait autrement, on pourrait à la rigueur se passer du pape et des conciles ; un recueil de définitions, une fois pour toute établi, suffirait comme guide perpétuel de la vie chrétienne ; pour concevoir que le magistère de l'Eglise soit vivant, il faut qu'il y ait une vie dogmatique à diriger. La formule dogmatique n'est donc pas autre chose que le symbole de la vérité absolue, le meilleur, tant que l'Eglise n'a pas jugé à propos de le changer, mais appelé à une perfectibilité incessante, — encore que condamné à rester toujours en deçà de la vérité ineffable — grâce au progrès des sciences et de la philosophie (3). Il est impossible de nier, par exemple, que les formules officielles ne présentent des attaches avec les philosophies médiévales aujourd'hui dépassées, obscures et douteuses. Serons-nous obligés de nous convertir à leurs systèmes pour comprendre les dogmes tels qu'elles les ont vus, je veux dire pour trouver un sens intelligible à leurs formules, au lieu de nous condamner aux interprétations les plus saugrenues et les plus sottes en les prenant au pied de la lettre et selon notre sens commun (4) ? Entendons-nous bien : encore que la chose ici appelle le mot, il ne s'agit pas d'*évolution*, qui suppose transformation de l'objet de la connaissance, ici modification de la vérité pure, sous-jacente à chaque formule, mais uniquement de *progrès* de la connaissance de cet objet immuable (5). En sorte que la foi n'est pas atteinte

(1) Abbé Lemarié, dans Rifaux, p. 307.
(2) Loisy, *Autour*, p. 207.
(3) Idées du cardinal Newman, reprises par M. Loisy. *Autour*, p. 205 ; Voir Houtin, *La question biblique au* XX[e] *siècle*, p. 52.
(4) Le Roy, *op. cit.*, p. 11.
(5) L'Encyclique rétablit nettement dans ce raisonnement le mot *évolution*, et, en fait, elle a raison.

par la science ; seule est atteinte la formule démodée que peut revêtir la foi ; elle n'aurait donc qu'à la laisser tomber et à en revêtir une nouvelle, qu'à rajeunir incessamment sa langue (1), pour demeurer toujours en harmonie avec le progrès scientifique.

Il y a, semble-t-il, au fond de cette conception qui consiste à n'incriminer que des formules, en proclamant la réalité des vérités sous-jacentes, une grande illusion qui cache mal ce qu'on pourrait appeler le pivot du conflit entre le catholicisme et l'esprit moderne. Pour peu qu'on soit au courant de l'histoire des dogmes, on voit que ce ne sont pas seulement les formules dogmatiques qui ont évolué, mais aussi les conceptions qu'elles expriment ; c'est, pour ainsi dire, la matière même des dogmes qui s'est modifiée. Un catholique ne peut admettre ce fait parce qu'à son jugement « la vérité issue de Dieu, ne peut changer, elle est immuable comme Dieu » ; mais le critique du dehors, qui croit que chaque génération de croyants bâtit sa vérité sur le fonds traditionnel de la foi, et qui trouve une preuve nouvelle de cette conviction dans l'effort actuel des catholiques libéraux, l'accepte comme établi par l'expérience de l'histoire. L'anneau d'où part la chaîne dogmatique est scellé dans l'Ecriture, mais les déductions qui forment ses chaînons n'ont d'autre origine que la logique spéculative ; elles sont entièrement abstraites ; elles ne se présentent aux yeux de l'historien qu'en relation avec les divers esprits qui les ont enfantées, en fonction — c'est évident — de leur philosophie et de leur science et nullement en relation avec une vérité immuable, entière dès le début et de mieux en mieux comprise. L'ambiance scientifique modifie les conceptions métaphysiques, et à moins que d'accepter le postu-

(1) Abbé Lemarié, dans Rifaux, p. 307.

lat invérifiable et indémontrable de la révélation, il faut reconnaître que chaque siècle crée la matière de sa foi ; comme l'homme sait créer, en combinant, en associant des éléments de spéculation de plus en plus nombreux et divers. « La vérité en tant que bien de l'homme, écrit justement M. Loisy, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui (1). » Dans le fait, qu'est-ce qu'une vérité inaccessible à l'homme ? C'est un postulat inintelligible ; ce n'est, au propre, rien. Les théologiens ne sont pas de hardis alpinistes depuis longtemps acharnés à l'ascension d'un pic étincelant et abrupt et qui, chaque année, mieux entraînés et mieux équipés, progressent vers le sommet, quoique sans espoir de l'atteindre jamais ; ce sont des poètes, qui, sur l'horizon sans cesse élargi de leur esprit, cherchent à voir le mirage de la cité céleste ; à force de regarder, ils perçoivent une image chaque matin plus belle mais plus lointaine ; ils la confondent avec cette réalité qu'ils ne verront jamais, dont ils ne peuvent même savoir si elle existe. Aussi bien, ceux d'entre les catholiques qui ont, avec le plus de courage, regardé en face le péril présent sous toutes ses faces et se sont insensiblement laissés entraîner à tenter les définitions modernes que l'Eglise nous refuse, à construire les formules qui mettraient les dogmes d'accord avec les exigences de la science et de la critique, ont eu beau apporter à l'opération toutes les précautions possibles, ils ont donné aux autorités compétentes l'impression d'attenter à la dignité des dogmes, de modifier leur nature et leur sens, de les rapetisser ; ils ont créé la nouvelle hérésie : *le modernisme*. En vain ont-ils suggéré leurs explications plus qu'ils ne les ont proposées, présenté leurs solutions sous la forme de questions aux théologiens officiels (2),

(1) *Autour*, p. 192.
(2) Le Roy, *Préface* de *Dogme et critique*.

plutôt que sous celle de conclusions doctrinales, ils ont soulevé contre eux la tempête. Ils ont pu croire durant quelque temps que leurs plus violents adversaires n'étaient que des contradicteurs bénévoles, affectant de parler au nom de l'Eglise pour se donner un air d'autorité ; j'imagine que le Syllabus et l'Encyclique les ont pleinement détrompés ; le pape condamne leur ten tative dans son principe et dans ses résultats. On regrette de le dire, mais il le faut, car c'est la vérité : au point de vue catholique, le Syllabus et l'Encyclique ont raison ; en droit, cela va de soi, de l'aveu même des condamnés, et aussi en fait. L'Eglise est fondée à penser que c'est vraiment un procédé commode pour se débarrasser des principales difficultés issues des contradictions entre la critique et les dogmes, que de reléguer ces derniers au ciel, en les rapportant à une vérité spécifiquement inconnaissable dans son intégrité, révélée sans doute, mais à travers l'homme ; en définitive pensée par lui et toujours imparfaite, comme sa pensée elle-même ; en sorte qu'il n'y ait plus de conflit qu'entre des formules *humaines*, acquises « par le laborieux effort de la pensée théologique » (Loisy) et la science *humaine*, et que l'arrangement désirable devienne du même coup simple affaire *humaine*, vulgaire opération de tassement, où les dogmes sont d'avance certains d'être les plus foulés.

M. Le Roy, par exemple, proteste avec sincérité de son orthodoxie et de sa soumission de bon catholique aux autorités ecclésiastiques, et pourtant sa métaphysique des dogmes n'est pas telle que l'Eglise puisse l'accepter, ou seulement la considérer comme inoffensive. Il semble qu'on y distingue deux propositions directrices. La première est, qu'au point de vue intellectuel, les dogmes n'ont qu'un sens négatif, prohibitif de certaines conceptions hérétiques : « L'histoire le prouve bien,

qui nous fait assister à leur éclosion successive au fur et à mesure des hérésies (1). » D'ailleurs, « s'ils formulaient la vérité absolue en termes adéquats (à supposer que pareille fiction ait un sens), ils seraient inintelligibles pour nous ». Il ne faut pas se les représenter comme « une théorie rationnelle, un système intelligible d'affirmations positives », mais seulement comme « des fins de non recevoir (opposées) à certaines hypothèses et conjectures de l'esprit humain ». C'est pourquoi les définitions dogmatiques, essentiellement négatives, « ne limitent pas la connaissance, n'en arrêtent pas le progrès ; elle ne font, en somme, que fermer les fausses voies ». Et c'est là déjà un point de vue sous lequel l'Eglise ne saurait se placer ; ses dogmes sont positifs ; ils définissent toute la vérité immuable et enferment toute la connaissance que l'homme peut prendre d'elle. La vérité pour un théologien, M. Loisy le sait bien (2), « c'est la chose conçue et représentée comme elle est ;... elle ne peut être discutée, elle est à prendre comme elle est donnée ». Sa formule, arrêtée sous l'inspiration du Saint-Esprit, par les autorités compétentes, est susceptible d'être interprétée, mieux comprise ; en soi elle est irréformable parce qu'infaillible. « La doctrine de foi que Dieu a révélée, affirme l'Encyclique, qui cite ici le Concile du Vatican, n'a pas été proposée aux intelligences comme une invention philosophique qu'elles eussent à perfectionner, mais elle a été confiée comme un dépôt divin à l'Epouse de Jésus-Christ, pour être par elle fidèlement gardée et infailliblement interprétée. C'est pourquoi aussi le sens des dogmes doit être retenu tel que Notre Sainte Mère l'Eglise l'a une fois défini, et il ne faut jamais s'écarter de ce sens, sous le prétexte et le nom d'une plus profonde intelligence. » On peut juger

(1) *Dogme et crit.*, p. 22 et s.
(2) *Autour*, p. 188.

qu'une telle prétention ne répond à rien de réel, la taxer d'absurdité ; il faut la prendre ou la laisser ; il est vain d'essayer de transiger avec elle. De même que jamais l'orthodoxie romaine n'acceptera que les dogmes ne soient que les postulats de la conscience chrétienne, peu à peu déduits des prémisses évangéliques, de même elle se refusera toujours à admettre qu'elle ne possède en eux que des négations, qui ne forment même pas un corps de doctrine.

La seconde proposition de M. Le Roy est qu'un « dogme a surtout un sens pratique. Il énonce avant tout une prescription d'ordre *pratique*. Il est plus que tout la formule d'une règle de conduite pratique. Là est sa principale valeur, là sa signification positive. Il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite » (1). Par conséquent les dogmes sont des préceptes de vie morale ; la religion étant, en définitive, une *vie*, plus qu'une adhésion à un système de propositions spéculatives. Par exemple : « Dieu est personnel » veut dire : « Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine. » Pareillement, « Jésus est ressuscité », veut dire : « Soyez par rapport à Lui comme vous auriez été avant sa mort, comme vous êtes vis-à-vis d'un contemporain ». De même encore le dogme de la présence réelle veut dire qu'il faut avoir, en face de l'hostie consacrée, une attitude identique à celle qu'on aurait en face de Jésus devenu visible. Et ainsi de suite (2) Qu'est-ce que cette interprétation signifie ? Que les dogmes sont des symboles, en même temps que des préceptes de vie religieuse, assez souples pour s'adapter aux besoins changeants des hommes qui se suc-

(1) *Dogme et crit.*, p. 25.
(2) *Dogme et crit.*, p. 26.

cèdent sur terre ? Objectivement, je veux dire considérées en dehors de la métaphysique de M. Le Roy, ces formules ne présentent pas d'autre sens intelligible. Ce n'est pas celui qu'entend leur donner leur auteur : il proteste qu'il accorde bien d'autres sens encore aux dogmes et qu'on lui fait dire avec obstination ce qu'il n'a jamais dit. Il n'en est pas moins vrai qu'il invite son lecteur à considérer en elle-même la valeur de ces définitions, puisqu'il les présente comme les seules capables de lever les objections critiques auxquelles les formules orthodoxes prêtent le flanc ; à ce moment-là, au moins, il exprime du dogme une conception radicalement différente de celle de l'Eglise ; et comme son exégèse paraît alors simple, qu'il revient plusieurs fois sur l'idée qui la nourrit et qu'elle est beaucoup plus claire que le reste de sa métaphysique, elle semble caractéristique de son système. Elle présente encore aux yeux de l'autorité ecclésiastique un inconvénient ; elle favorise une tendance du jeune clergé, qui n'est pas sans inquiéter les vieux théologiens, à donner dans l'enseignement le pas à la morale sur les dogmes. Ce n'est donc pas sur un péril imaginaire que s'est émue l'Eglise romaine, et l'article XXVI du Syllabus prononce condamnation contre la thèse de M. Le Roy, en l'isolant de tous ses correctifs, sous la forme suivante : « Les dogmes de la foi sont à retenir seulement selon leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle préceptrice d'action mais non comme règle de croyance. » Il est difficile de savoir jusqu'à quel point les catholiques libéraux sont disposés à accepter les idées que M. Le Roy expose avec talent et défend avec vigueur ; et il est de même malaisé d'entrevoir quels pourraient être les effets pratiques de leur application. Rome n'en veut pas, c'est un fait acquis, et le plus clair résultat qui en ressort actuellement paraît être une contribution indirecte et involontaire, mais presqu'aussi efficace que celle de M. Loisy, à la

ruine du dogmatisme romain. On peut considérer qu'elles sont un des facteurs principaux de cette « atmosphère de pestilence » dont parle l'Encyclique, « qui gagne tout, pénètre tout et propage la contagion. »

Il n'est guère douteux aujourd'hui que les catholiques libéraux, en proclamant la nécessité d'obéir à l'Eglise, en jugeant « raisonnable » (1) leur soumission au pape infaillible, ont voué d'avance leurs entreprises à la stérilité, au moins quant au résultat qu'ils se proposent d'atteindre. L'Eglise romaine ne peut les suivre sans se suicider ; ils songent à lui accorder des compensations en échange des concessions qu'elle ferait sur la dogmatique ; ils lui promettent la direction de la société, l'inspiration de la grande œuvre de justice sociale de l'avenir (2) ; elle n'y contredit point, mais elle ne veut pas abandonner les principes positifs qui sont sa raison d'être. Elle sent qu'accepter ce que lui proposent les historiens et les métaphysiciens catholiques de gauche, chacun de son côté, c'est peut-être de donner la vie à une religion souple et féconde, issue du catholicisme, mais c'est, à brève échéance, l'inévitable fin de l'Eglise et la destruction certaine du catholicisme, qu'elle a toujours soutenu, qui demeure pour elle la vérité, rien que la vérité, toute la vérité. Et, d'autre part, les libéraux catholiques sentent bien que rejeter l'autorité du pape, c'est le saut dans l'inconnu ,dans la désorganisation et, pour tous ceux à qui la métaphysique demeure lettre close ,dans la *gnose*, où l'imagination individuelle remplacera l'inspiration du Saint-Esprit (3). Et, comme la masse

(1) Rifaux, *op. cit.*, p. 60.

(2) Laberthonnière, *Le catholicisme et la société*, Paris, Giard et Brière, 1907. in-12°.

(3) Je rappelle que le mot *gnose* veut dire *connaissance* et désigne spécialement dans l'histoire des hérésies la révélation particulière que s'attribuait telle ou telle secte.

des catholiques est inaccessible à la spéculation métaphysique, c'est bientôt la complète *dédogmatisation* du catholicisme, c'est l'avènement d'un catholicisme libéral réduit à quelques affirmations déistes et morales, frère authentique du protestantisme libéral. A tout cela ils ne consentent pour aucun prix.

Et c'est pourquoi, actuellement, leur position semble si fausse. Ils ne sont pas assez nombreux, pas assez enracinés dans le peuple chrétien, qui a peur d'eux, les maudit ou les ignore, et ne peut en tout cas les comprendre, ils ne pèsent pas d'un poids assez lourd dans l'Eglise, pour que Rome soit réduite à composer avec eux ; ils ne s'entendent pas assez à fond, sur tous les points en discussion, pour construire un corps de doctrine qui fasse des adhérents en dehors d'eux et les entraîne hors du romanisme par son succès même ; ils restent cependant assez catholiques pour que leur bonne volonté toute pratique à l'égard de la science et de la critique ne les satisfasse réellement ni l'une, ni l'autre. Quand on lit les écrits d'un de ces métaphysiciens catholiques, qui restent, au vrai, des théologiens, on songe aux si justes réflexions de Renan (1) : « Le théologien a un intérêt, c'est son dogme. Réduisez ce dogme autant que vous voudrez, il est encore pour l'artiste et le critique d'un poids insupportable. Le théologien orthodoxe peut être comparé à un oiseau en cage, tout mouvement propre lui est interdit. Le théologien libéral est un oiseau à qui on a coupé quelques plumes de l'aile. Vous le croyez maître de lui-même et il l'est en effet jusqu'au moment où il s'agit de prendre son vol. Alors, vous voyez qu'il n'est pas complètement le fils de l'air. » Et c'est vrai : les catholiques libéraux restent très dogmatiques ; les postulats les plus mal fondés en critique historique, ils les acceptent ; ils proclament l'existence de

(1) *Vie de Jésus*, p. IX, de la 13e édit.

la révélation, l'existence des réalités « sous-jacentes » ; même sous leurs formules rajeunies, leur idéal reste une Eglise aussi absolue que la romaine, mais dont leurs idées inspireraient la conduite. Or, la solidité objective de leurs affirmations par rapport à celles des romanistes est diminuée de toutes les concessions qu'ils accordent à la critique libre. Qu'en reste-t-il donc ? Je n'oserais le dire ; mais je crois que s'il paraît bien difficile que ces efforts si intéressants et si généreux portent, pour le moment, les fruits qu'on en voudrait espérer au regard de l'intransigeance romaine, il le paraît tout autant qu'ils réussissent à créer à mi-chemin du romanisme et de l'agnosticisme, un pallier où pourraient s'arrêter ceux que le doute a saisis touchant les enseignements orthodoxes. D'abord nous pouvons affirmer, en reprenant un mot de saint Augustin, appliqué par lui à la philosophie païenne, que ce ne sont point là doctrines à l'usage de tout le monde. Je sais nombre de gens bien intentionnés auxquels l'*Evangile et l'Eglise* de M. Loisy, et *Dogme et critique* de M. Le Roy ont fait inutilement passer plusieurs heures pénibles. J'en sais aussi qui ne sont pas arrivés encore à comprendre comment le premier accorde son criticisme et le dogmatisme orthodoxe, qui surtout n'ont vu dans la métaphysique du second qu'un jeu d'esprit, sincère évidemment, puissant et subtil aussi, mais tout à fait stérile, parce que *jeu*, c'est-à-dire, en l'espèce, expansion hors de la réalité accessible à la raison de n'importe qui, des facultés spéculatives d'un homme mieux doué qu'un autre pour la pensée transcendante. Je suis obligé d'avouer que de tels jugements ne me surprennent pas et même qu'ils ne me paraissent pas entièrement faux. Au reste, une fois qu'on a cru descendre jusqu'au fond des idées de tous les intellectuels catholiques, sans être d'ailleurs jamais très sûr d'y avoir réussi, on garde l'impression invincible qu'elles restent bâtardes, filles mal venues d'un mauvais ménage

entre la critique et le dogme, antipathiques à la fois à leur père et à leur mère et incapables de les réconcilier, quelque peine qu'elles y prennent. Je ne prétends pas que l'accord entre la science et la foi ne se fera pas ; je suis persuadé du contraire, car il est impossible que les besoins religieux de tant d'hommes restent contradictoires à la science, à l'esprit même de leur temps : je dis seulement que les catholiques libéraux n'en ont pas encore trouvé la formule satisfaisante et pratique. Il s'accomplira, je le crois, par accommodement de fait et sans théorie, par un concours de précédents, de silences et de consentements, sous lesquels la rigueur des dogmes s'atténuera. On voit déjà qui fera les concessions, lesquelles, comme en beaucoup de compromis, ne viendront que d'un côté. Une décisive constatation de M. Loisy nous dit lequel (1) : « L'accord du dogme et de la science serait vraiment impossible si une certaine conception trop rigide de la vérité qui appartient à la Bible, aux documents officiels de la tradition ecclésiastique, à la théologie, voulait s'imposer à l'esprit moderne. » Le temps et la nécessité sont deux grands maîtres, plus forts à la fois que la métaphysique de conciliation et la théologie romaine.

***

« La foi chrétienne et catholique apparaît comme l'un des moments les plus intéressants et féconds, mais dépassés de l'évolution de la conscience humaine, une des nombreuses *espèces* de croyances que la conscience a créées à travers les siècles. Dans cette évolution, le catholicisme *loysiste* ne saurait servir que de transition. » Ce jugement d'un ancien prêtre catholique, M. F. Hébert (2) peut servir de conclusion à notre étude, elle en en-

(1) *Autour*, p. 208.
(2) *Evol. de la foi cathol.*, p. 2.

ferme les résultats les plus certains. Du point de vue strictement critique nous avons examiné les justifications que l'Eglise catholique présente de la vérité de sa doctrine et de la légitimité de son magistère, afin de comprendre pourquoi la force ne suffisait plus à retenir sous son autorité tous ces hommes auxquels vient à manquer aujourd'hui la grâce qui fait vivre sans le désir de la science et croire sans examen, et il nous a paru que toutes, en ce qu'elles ont d'accessible à la raison et aux investigations historiques, s'écroulaient irrémédiablement : révélation, tradition, dogmes, souveraineté spirituelle de l'Eglise, puissance et infaillibilité du pape ne peuvent plus se concevoir aujourd'hui qu'en fonction d'une mentalité périmée, d'un passé disparu ; elles se survivent à elles-mêmes dans les formes désormais immuables comme la mort ; elles peuvent durer encore, comme restent parfois debout quelque temps, les soldats qu'une balle a frappés, mais elles n'ont plus aucune puissance de direction sur la vie, l'action, la pensée de l'humanité. Pourtant l'esprit qui était en elle n'est pas mort, et il ne mourra pas, car il est partie intégrante de l'âme de l'humanité, il est son aspiration vers l'inconnu ,vers l'explication de la vie, de la mort, de la destinée ; il erre en ce moment au ciel de la métaphysique, en attendant que s'offre à lui la formule nouvelle qui obscurément se façonne au fond de notre conscience commune.

Sacrilèges blasphèmes que tout cela et prétentieuses sottises, au jugement de beaucoup; je le sais et je souhaite de tout cœur qu'ils le croient obstinément, car je serais peiné d'avoir porté le trouble dans l'esprit de personne ; mais, pour l'historien qui ne voit que la marche invincible des faits, inéluctable nécessité, que tant d'autres religions ont déjà subie, malgré les protestations désespérées ou menaçantes de leurs prêtres et de leurs fidèles. « La Vérité, dit quelque part Tertullien, est la première partout. »

Nous tous qui la cherchons où qu'elle se trouve, souhaitons seulement qu'elle y soit la dernière : que son nom soit béni et que son règne arrive !



TABLE DES MATIERES


Jean & Berger
Imprimerie
de la
Gazette du Palais

1897 1907

LABOR - ARS - CARITAS



La Grande Revue

La Grande Revue, fondée il y a *douze ans*, doit à une direction nouvelle de s'être placée avec éclat depuis le mois d'avril 1907 en tête des grands périodiques.

Transformée, elle est devenue **la plus moderne des Revues**.

La Grande Revue est la plus moderne,

par son souci prédominant de *l'actualité* qui y est présentée, non pas en des pages improvisées et partant superficielles, mais en des études inédites, réfléchies, impartiales, claires pour tous. Une question est soulevée : quelle qu'elle soit, d'où qu'elle vienne, si elle

mérite d'arrêter l'attention d'un lecteur éclairé, qu'il s'agisse d'un homme ou d'un fait, la **Grande Revue** tient à cœur de trouver immédiatement en France ou à l'Etranger l'écrivain le plus autorisé par sa situation, le plus désigné par ses travaux et d'en faire son collaborateur. Grâce à quoi les articles qu'elle publie, aujourd'hui d'actualité, demeurent pour demain des documents.

Tels sont dans ses plus récents numéros :

L'Avenir du Parti Radical, par PIERRE BAUDIN, député, ancien ministre.

La Situation financière, par GEORGES COCHERY, député, ancien ministre.

La France en Extrême-Orient, par M. J.-L. DE LANESSAN, ancien ministre, ancien gouverneur de l'Indo-Chine.

L'ancienne Taille et l'impôt sur le Revenu, par M. A.-E. GAUTHIER, Sénateur, ancien ministre.

Le Problème fiscal de l'Indo-Chine, par M. GUIEYSSE, Député, ancien ministre.

L'état d'âme de l'Armée, par CH. HUMBERT, sénateur, membre de la Commission de l'armée.

La Crise Syndicaliste, *la Réforme des mœurs politiques par la réforme électorale*, par M. F. BUISSON, député.

Le Rachat de l'Ouest, par M. AIMOND, député, rapporteur du projet de rachat de l'Ouest à la Chambre.

Le Congo et la Belgique, par M. LORAND, député belge.

Le Rapprochement Franco-Allemand, par M. LUCIEN



Hubert, député, vice-président de la Commission des Affaires extérieures.

Le Problème Espagnol dans la question du Maroc, par M. E. Bourgeois, professeur d'histoire diplomatique des Temps modernes, à la Sorbonne.

Le Modernisme et la Tradition catholique, par M. Ch. Guignebert, chargé de cours d'histoire du christianisme à la Sorbonne.

La Réforme des Conseils de guerre, par V. Margueritte, président de la Société des gens de lettres.

Le Haut Commandement aux grandes manœuvres, par le Général L. S.

Le Statut des fonctionnaires, par G. Demartial.

La question des vacances, par M. Paul Crouzet, professeur au Collège Rollin.

L'Exposition rétrospective belge au Salon d'automne, par M. Henry Marcel, ancien directeur des Beaux-Arts.

La question de l'enseignement religieux en Italie, par M. F. Martini, député au parlement italien, ancien ministre de l'Instruction Publique.

Au lendemain de la mort d'*Huysmans*, l'œuvre de l'écrivain a été analysée aux lecteurs par M. Henry Céard, le compagnon de ses luttes littéraires; comme au lendemain de la mort de *Sully Prudhomme*, le génie du poète a été étudié par M. Zyromski qui venait de lui consacrer toute une année de son cours à l'Université de Toulouse; comme encore lors des conférences de M. J. Lemaitre sur *J.-J. Rousseau*, la critique de cette croisade a été faite par M. Georges Renard, professeur

au Collège de France, connu par ses travaux érudits sur le philosophe.

Ces articles — il n'en pouvait être autrement — ont eu un retentissement mondial. Ils ont été commentés dans le *Temps*, les *Débats*, le *Figaro*, le *Gaulois*, l'*Eclair*, le *Gil Blas*, le *Siècle*, l'*Action*, etc... et dans la plupart des journaux de province : la *Dépêche de Toulouse*, la *Dépêche de Rouen*, la *Petite Gironde*, etc., etc.

Ils ont fait l'objet des discussions passionnées du *Standard*, de la *Pall Mall Gazette* de Londres, de la *Stampa* de Rome, du *Telegraaf* d'Amsterdam, du *Volsparter* de Colmar, du *Neue Zuricher Zeitung* de Zurich, du *Deutsche Kolonialzeitung* de Berlin, du *National Suisse*, du *Genévois*, et autres grands journaux belges, italiens, russes et espagnols.

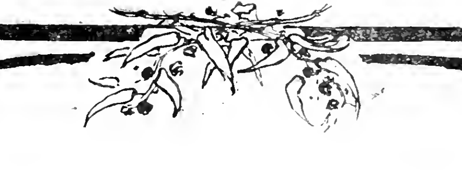
La Grande Revue st la plus moderne,

parce qu'elle s'honore de suivre le mouvement du progrès humain et de solidarité universelle qui emporte tous les peuples dans la voie d'un meilleur avenir social;

parce qu'en art comme en littérature, tout en restant respectueuse des traditions, elle s'efforce de les approprier aux goûts et aux besoins de notre époque et cherche à entrainer toutes les timidités vers les hardiesses sincères.

A l'appui de cette assertion, il suffit de citer :

Les chroniques artistiques, littéraires, musicales, historiques ou sociales de MM. Pierre Baudin, Blanche, Léon Blum, George Desvallières, Frantz Jourdain, Funck-Brentano, Gauthier Villars, Laloy, Henry Marcel, Gabriel Mourey, Romain Rolland, etc.;



les derniers romans publiés :

L'Idylle de Marie Biré, par M. Gustave Geffroy, membre de l'Académie de Goncourt.

Paradénia, de Mme Myriam Harry.

Les Accapareurs, de M. Hugues Lapaire.

Les Anxiétés de Thérèse Lesieur, de M. Et. Bricon.

L'Espoir, de M. Georges Lecomte.

les poèmes de MM. Verhaeren, V. E. Michelet, Trarieux, Suarès, et les nouvelles de MM. A. Lichtenberger, Moselly, Léon Frappié, Paul Lacour, etc.

La Grande Revue est la plus moderne,

par sa forme, ses illustrations originales, ses dessins hors texte dus aux premiers artistes de l'époque : Besnard, Carrière, Dethomas, Maurice Denis, Jeanniot, Raffaeli, Simon, Vallotton, etc.

Ainsi s'explique le succès constant de la **Grande Revue**.

Il s'explique également par le rapprochement qui s'impose de ses sommaires et de *son prix d'abonnement*.

5.000 pages grand in-8° ornées de croquis d'art, d'illustrations, de 24 dessins hors texte pour

***Trente* francs par an.**

De toutes les revues, la **Grande Revue** donne le *plus* en demandant le *moins*.

La Grande Revue ne publie que de l'inédit.